كتاب مرآة الاصول للملا خسرو

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم
والخاقان المعظم مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين
السلطان ابن السلطان السلطان الغازي محمود خان وقفا صحيحا
شرعيا لمن طالع واستفاد وتعلم واستفاد أعظم الله تعالى
أجره يوم التناد حرره الفقير أحمد شيخ زاده
المفتش بأوقاف الحرمين الشريفين
عفي عنهما

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي كرم بني آدم بالعقل القويم وهداهم بنور توفيقه الى الصراط المستقيم
شرع لهم الاحكام بطوله العميم ووفق بعضهم لاستنباطها بفضله الفخيم
ليتخلوا عن المرديات فينجوا عن عذاب الجحيم ويتحلوا بالمنجيات فيحلوا بالنعيم المقيم
واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة عن ضمير الصميم وتنفع يوم
لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم والصلوة والسلام على من ايد
من عنده بالكتاب الحكيم وسدد مناهج الحق بسنته الكريم محمد وآله وصحبه
المجتهدين على تتميم التعميم والقاشعين بانوار الآراء ظلم شبه كالصريم
ما جاد الغمام بدمعه على الغميم ونبت القيصوم في تهامة والقصيم اما بعد
فان اولى ما تقترحه القرائح القوارح واعلى ما تجنح الى تحصيله الجوارح الجوانح
ما يتوسل به الى وسيلة الغفران ويتوصل به الى ذروة الرضوان وهو علم الاصول
الذي به يعتلى ذرى الحقايق الاسلامية ومنه يجتنى غرر الدقايق الاحكامية
وقد صنف فيه العلماء العظام والفضلاء الكرام بوأهم الله تعالى دار السلام
كتب معتبرة مطولة ومختصرة كل منها يشفي ذا العلة ويسقي ذا الغلة لا سيما
اصول الامام فخر الاسلام فانه قلما عني ببناء الاصول لا ادرع بمتين الحصول
شهدت بجلالة قدره كلمة الكملة الفحول وزهرت في تنقيص شانه الالسنة الفضول
فالاقدام بعدها على تصنيف في الاصول وترصيف ابواب وفصول كالاعانة
بالغرفة حين الاستعانة باليم والاغاثة بالقطرة عند الاستغاثة بالديم
نعم ان قصد احد تهذيب الكلام وتقريبه الى الافهام او استطلاع رأي رئيس

رئيس قمقام والذب عنه بكشف المرام وتحقيق المقام لساغ له العزم والاقدام
وان يعجب الحسدة اللئام وكم يقتفي آثار الهزبر يتيل به طرايح حمر الوحش اذ هو رابع
ثم اني مع اني بالقصور معترف ومن بحور النحارير مغترف قد استهوى لي
الشعور بمكنونات ضماير الاخبار واستهامني العثور على مخزونات سرائر الاخيار
ولم ار اليه سبيلا غير الجمع والترتيب ولم اجد عليه دليلا سوى النقد والتهذيب
فرتبت ولا عجالة انيق النظام بل محكمة رتق الانتظام منطوية على زبدة افكار
المتقدمين ومحتوية على عمدة انظار المتأخرين مع زوائد من فوائد اقتنصتها
سهام النظر الصائب وقلائد من فرائد نظمتها ايدي الفكر الثاقب ثم القيتها
في زوايا الهجران ونسجت عليها عناكب النسيان لما اني في زمان غلب فيه
على الطباع الحسد والعناد وظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدي العباد
افضل ذويهم الحوز عن سبيل السداد ومنهج الرشاد وامثل احبارهم من يوقع
الاوهم بالسنة شداد والسنة حداد قد سلكوا ترهات الضلال من غير ان
يجدوا الى الحق هاديا ودليلا ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام
بل هم اضل سبيلا حتى اودت بلسان الالهام لا كونهم من الاوهام ان اميط
عن وجهها اللثام واظهرها بين ظهراني الانام فشمرت عن ساق الجد في الانتقاد
واسهيت سهرا في الاجتهاد وسهرة في الارتياد فجاءت بحمد الله ذي الفضل والندى
وتوفيقه كالبدر من مشرق بدا اضاءت بها سبل الفروع قويمة واسى بها
نهج الاصول سددا بها نال اغصان الفروع نضارة بها صار بنيان الاصول
مشيدا اذا رأت الحذاق غرة وجهها جعلت لهم عقدا او درا منضدا
لئن نظروا فيها بعقل مؤيد يروا كل ما فيها بنقل مؤكدا ومن جد في تحصيلها حج خصمه
ولو كان عون الخصم سيفا مهندا الهي كما وفقت للجمع اعطها قبولا لدى الاصحاب
دهرا مخلدا لعل لسانا صانه الله عن اذى يقول ويدعو لي الهنا ممجدا
جزى الله في اولاه خيرا بما سعى واولاه في اخراه جنات غدا ثم لما اخترت

ل

فيها الايجاز وان لم يبلغ مرتبة الالغاز وآنست فيها الاشكال وان لم يصل حد الاخلال
فشرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها بكشف نكتها وابرازها ويشمل حل اشكالها
باماطة اعضالها وتفصيل اجمالها مع تحقيق المرام وفتح ما يراد وتدقيق في المقام
فوق ما يعتاد بمعان يلتذ بدركها القلوب وتنشرح الصدور والفاظ تتلالا
خلال السطور كانها نور على نور شعر كان الثريا علقت في جبينه
وفي انفه الشعرى وفي خده القمر وسميته مرآة الاصول في شرح مرقاة الوصول
متضرعا الى الله تعالى ان ينفع به المحصلين ويجعله سببا للنجاة يوم الدين ثم المأمول
من المأمون عن الاعتساف والمرجو من المجبول على الانصاف ان لا يبادر الى الرد والانكار
ويقبل على اعمال الروية والافكار لعله يونس من جانب الطور جذوة نار
وفي ظلمة الليل البهيم غدوة نهار وان وقع فيه عثرة وزلل او وجد فيه هفوة
وخلل فعلى الواقف ذي المروة ان يصلح ما يرى من الخطل او يصفح عما يستوجبه
من اللوم والعذل فان ترك الاساءة من اخوان الزمان نهاية ما يتمنى عندهم من الاحسان
شعر لئن ادركت في نظمي فتورا وهنا في بياني للمعاني
فلا تعجب بنقصي ان رقصي على مقدار تنشيط الزمان وها انا اشرع
في شرح الكتاب مستعينا بالملك الوهاب وهو الملجأ في كل باب واليه المرجع والمآب

بسم الله الرحمن الرحيم حامدا الباء للملابسة والظرف حال من ضمير ابتدئ وحامدا
حال اخرى اما من ذي الحال الاولى او من ضميرها على الترادف او التداخل والاول اوفق
والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا آثر هذه الطريقة على الطرق المتعارفة
اشعارا بالتوفيق بين ما اخرجه ابو عوانة وابن حبان من كل امر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله
الرحمن الرحيم فهو اجذم وما اخرجه النسائي وابو داود من كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله
فهو اجذم ووجهه ان الابتداء يعتبر في العرف ممتدا من حين الاخذ في التصنيف
الى الشروع في البحث فيقارنه التبرك والتيمن بالتسمية والحمد والصلوة فلما قيده بالاحوال
علم انه اراد ابتداء ممتدا الا يوجد بدون شيء منها اذ لا وجود للمقيد بدون القيد لكنه

قوله حال من ضمير ابتدئ وهو ذو الحال الاولى او من ضمير الكا الاولى او المضمر الذي في متبركا في قوله متبركا وهو الحال الاولى

[illegible]

لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهر بين النصين بناء على حمل الابتداء
على الآني باق بعد والجمع ممكن بان يحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي اقتداء
بالكتاب الوارد بتقديم التسمية وعملا بالاجماع المنعقد عليه وترك العاطف للاشارة
الى التبعية المحققة بالتسوية لمن بلغه الله تعالى آثر الموصول للتفخيم شيده
اي احكم من الشيد وهو الجص وفي الاساس شاد القصر واشاده وشيده رفعه
اصول الدين الاصل كما سيجيء ما يبتنى عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا وضع
الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد باصول الدين
العقائد الكلامية وايد اي قوى فروعه اي الدين والمراد منها ما يبتنى على تلك العقائد
من الاحكام الفرعية العملية بالكتاب متعلق بايد المبين اي الكاشف لما يخفى
على الناس من الحق او الواضح الاعجاز ومصليا عطف على حامدا على مقوم اي مسدد
سنن اليقين بضم السين جمع سنة بمعنى الطريق والمراد بالمقوم سيدنا محمد
صلى الله عليه وسلم ابهمه للتعظيم قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات وصحبه
اي المتفقين على الاستحسان والاستصحاب اي عدا اثار صحبته حسنا اجمعين
حال من مجموع المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول والفروع والكتاب والسنة
والاجماع والاستحسان والاستصحاب على الترتيب لبراعة الاستهلال وفي ذكر الثلثة
من الادلة المتفق عليها صريحا لانها مثبتة للاحكام واصول مطلقة وواحد منها
اعني القياس في ضمن الاستحسان الذي هو قياس خفي لانه مظهر لا مثبت ولانه فرع
للثلثة الاول وفي ذكر اثنين من المختلف فيها بيننا وبين الشافعية اعني الاستحسان
والاستصحاب لان النفي اما منا او منهم فلا بد من امرين وقدم الاستحسان لثبوت
عندنا ولتضمنه القياس المتفق عليه لا يقال ما ذكرته يبتنى على ان يكون المراد بما ذكر
معانيها العرفية وليس كذلك لانا نقول يكفي ذكر الالفاظ المستعملة في الاصطلاح
ولو بمعنى آخر كما تحقق في موضعه وبعد اي بعد الحمد لله والصلوة على النبي وآله
فهذه الفاء اما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام والتانيث باعتبار الخبر

مجلة بفتح الميم والجيم وتشديد اللام صحيفة فيها الحكمة مشتملة على غرر مسائل الاصول
الغرر جمع غرة يقال فلان غرة قومه اى سيدهم وغرة كل شئ اوله واكرمه ودرر
بحار المعقول والمنقول الدرر جمع درة والمعقول القياس والمنقول باقى الادلة فالمراد
بالدرر خيار المسائل المتعلقة بالنوعين خالية عن العبارات المدخولة اى المعيبة
والدخل العيب حالية اى متزينة بالاشارات الى الدقايق والاسرار المقبولة
عند اولى الابصار تقويم اى مقوم ومعدل لميزان برهان الاصول نافع صنفه تقويم
ولهذا ذكره فى الوصول الى مستصفى حقايق المحصول المراد بالمحصول علم الاصول
وبالحقايق مسائله وبالمستصفى المسائل الصافية عن شوايب الشكوك والاوهام
فكان هذا الكتاب وسيلة الى تخليص البراهين والدلائل وتحقيق القواعد والمسائل
نظمها اى المجلة بتهذيبه اى بسبب كون ذلك النظم مهذبا منقحا مع الاحكام اى
مع كونه متقنا محكما مغن عن التنقيح والاختصار يعنى لو اقدم احد على التنقيح والايجاز
لادى الى تعمية والغاز وتحواها بغاية تبيينه اى بسبب كمال توضيحه المرام اى المطلب
منار وهو علم الطريق لتوضيح منهاج اى طريق كشف الاسرار يعنى انها بحواها
بسبب كمال توضيحه للمطالب والمقاصد علامة منصوبة فى طريق كشف اسرار الاصول
وامارة مرفوعة لارشاد سالكى صراطه الى النيل والوصول رتبتها اى المجلة
معولا اى معتمدا فى تقرير الكلام وتحقيقه على عناية الملك العلام وتوفيقه العناية
تخليص الشخص عن محنة توجهت اليه والتوفيق تهيئة اسباب الخير وتنحية اسباب الشر
وسميتها مرقاة الوصول الى علم الاصول لكونها وسيلة اليه فمن يبتغ اسباب
العلى فليصعد بها فانك الى نيل العلى خير سلم اسال الله تعالى حال من فاعل رتبتها
لغاية من كنز الهداية حتى استغنى فى تقرير الكلام ولا احتاج الى احد من الانام
واسال الله سبحانه وقاية احفظ لاقدام العقل والفهم عن الزلل العارض بمعارضة
من الوهم حتى اثبت فى تحقيق المراد ولا ازيغ عن منهج الرشاد فى البداية والنهاية
متعلق بالزلل والوقاية على اللف والنشر تقرير انه اى الله تعالى قريب تمثيل لكمال

اسم الكتاب

لتحقيق مجيب اى سميع كذا نقل عن ابن الانبارى فى تفسير قوله تعالى واذا سالك عبادى
عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا دعانى فلا يرد السؤال المشهور عليه لا على غيره
توكلت وهو تفويض الامر الى الغير واليه لا الى غيره انيب ارجع اذ غيره لا يصلح لهذين
الامرين حقيقة وقد اورد فى هذه الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهى
التقويم والميزان والبرهان والمحصول والاحكام والمغنى والتنقيح والتبيين والمنار
والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع
وهى الدرر والبحار والنافع والمستصفى والحقايق والتهذيب والغاية والعناية
والكفاية والكنز والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها شائبة التكلف
ولا يحوم حولها وصمة التعسف **مقدمة** اى هذه مقدمة فى تبيين حد العلم
وتعيين موضوعه وغايته فان طالب كل كثرة مضبوطة بجهة وحدة حقه ان يعرفها
بها ليأمن من فوات ما يعنى وضياع وقته فيما لا يعنى ولا شك ان انضباط مسائل العلم
يحصل بتعريفه الذى يمتاز به عند الطالب وموضوعه الذى يمتاز به فى نفسه عن غيره
المطالب والعوارض الذاتية وان جاز اسناد التميز اليها ايضا لكنه اختير عليها
هنا لانه المشهور عند الجمهور ولانه اختلف فى تعيينه فاريد بيان ما هو الحق واما تعيين
الفائدة فليجزم بان سعيه ليس عبثا ولما اقتضى المقام تقديم الاول قدمه فقال
اصول الفقه وهو لقب لهذا العلم مشعر بكونه مبنى الفقه الذى به ينال السعادة الدينية
والدنياوية منقول عن مركب اضافى فله بكل اعتبار تعريف قدم ابن الحاجب اللقبى
على وجه لزم منه التكرار فى تعريف الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضافى فلزم تقديم
غير المقصود بالذات وقدم هنا المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار باختيار
تعريف راجح على المشهور حيث قيل علم اى ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية
حاصلة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى فلا ينتقض بعلم الله وعلم الرسول وعلم جبريل
وانه يشمل الملكات كلها او اصول قواعد او ادراكها فتدخل العلوم المذكورة وتخرج
بقوله يعرف به لان الباء للسببية احوال الادلة والاحكام الشرعيين اى

تعريف اصول الفقه

... وعلم جبريل عليها الصلوة والسلام

المنسوبتين الى شريعة محمد صلى الله عليه وسلم اما انتساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة
فيها للدلالة على الاحكام لا الموقوفية على الشرع لانه القرآن الذي هو بعضها ابهر المعجزات
التي يتوقف عليها الشرع فلا يمكن جعله موقوفا على الشرع واما انتساب الاحكام
فبمعنى استفادتها من تلك الادلة من حيث انها ادلة لتلك الاحوال دخلا في اثبات
الثانية اي الاحكام بالاولى اي الادلة قوله علم كالجنس والباقي كالفصل والمعرفة
تطلق على التصور وادراك الجزئي والبسيط تصورا او تصديقا والادراك المسبوق
بالعدم والاخير من الادراكين اذا تخلل بينهما عدم والمراد ههنا ادراك الاحوال الجزئية
على وجه التصديق والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري
وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر في احواله وصفاته فيتناول المقدمات التي بحيث
اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله
اوصل اليه كالعالم للصانع والثاني هو المراد ههنا اذ المراد بالادلة الشرعية الكتاب
والسنة والاجماع والقياس والمراد باحوالها اعراضها الذاتية اللاحقة بها باعتبار
دلالة الادلة على الاحكام مطلقا او عند التعارض او باعتبار استنباط الاحكام منها
وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد كالفرضية والوجوب والندب
والاباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان والانعقاد والنفاذ وعدمه
واللزوم وعدمه وانواع الخطاب الوضعي كالركنية والشرطية والعلية والسببية
والمانعية وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير ولا يجعلون غير الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة من الحكم
وبعضهم زاد في التعريف قيدا او الوضع فادرج الخطاب الوضعي في الحكم وبعضهم جعل
الاقتضاء اعم من الصريح فادرجه بهذا الاعتبار وبدخل الاحوال في الاثبات كونها
معتبرة في كبرى الاقتراني او ملازمة الاستثنائي المنتجين للمطلوب الفقهي سواء كانت
محمولات واجزاء لها او اوصافا وقيودا فيهما وسواء كانت من الادلة لكونها مثبتة
للاحكام وقطعية وظنية وخاصة وعامة ومشتركة وراجحة عند التعارض الى غير ذلك

والمراد بالاقتضاء الطلب وسواء كان الطلب للفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب واما الطلب للترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة

ذلك او كانت من الاحكام كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اي نوع من الاحكام يثبت
باي نوع من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية والعلية وكاحوال المحكوم به
فان بعض الاحوال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس وكاحوال المحكوم عليه فانها تختلف
باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها فالتركيبات والملازمات
والمباحث المتعلقة بافهام القيود والصفات مسائل الاصول فهو بمعنى ثبوته معرفة
الاحوال والمخصصة ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة تحتاج في استنباطها
منها الى معرفة احوال الادلة والاحكام التي لا تنحصر في عدد ولا يتمكن من ضبط تفاصيله
فاحتيج الى معرفتها على وجه كلي اجمالي يرجع اليه عند قصد الاستنباط وتسمى العلم المتكفل
بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه هذا والمشهور في تعريفه العلم بالقواعد التي
يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وعدل عنه
ههنا لوجهين الاول ان المتبادر من القواعد بناء على ما تقرر عندهم ان اسم العلم
لا يطلق حقيقة الا على القواعد او ادراكها او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى
انما هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لا يتوصل بها مطلقا
الى ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة الكلية الى صغرى سهلة الحصول
عند الاستدلال على المطلوب الفقهي بالشكل الاول ليخرج ذلك المطلوب من القوة
الى الفعل وكثير من قواعد الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها
كبرى لما ينتج ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة ويدرج
علم سائر الاحوال تحت العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل القاعدة الكلية يتوقف
على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطهما وقيودهما المعتبرة في كلية
القاعدة فخلاف المعهود والمتعارف وكفى بهذا سببا للعدول الثاني
ان تفسير التوصل بما ذكرنا صرحوا بان المراد به التوصل القريب بقرينة الباء السببية
الظاهرة في السبب القريب واطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة
ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لما تقرر في الكتب الميزانية ان الموصل القريب مجموع

المقدستين لا الكبرى وحدها والفقه لما فرغ عن التعريف اللقبي شرع في الاضافي ولما كان
اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا وتعريف المركب موقوف على تعريف مفرداته
الغير البينة عرف كلا من الفقه والاصول وترك تعريف الاضافة وان كانت
بمنزلة الجزء الصوري لاشتهار ان الاضافة ان كان مضافها مشتقا او في معناه
تفيد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى والا فتفيده مطلقا فالمراد باصول الفقه
ادلة تختص ولالتها بالفقه ولما توقف معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة
المضاف اليه قدم تعريف الفقه وان اخره القوم نظرا الى الظاهر فقال معرفة
النفس ما لها وما عليها عملا هذا التعريف سوى القيد الاخير منقول عن الامام ابي حنيفة
وكانه اراد بالمعرفة بسبب المعرفة الخاصة وهي ادراك الجزئيات عن دليل او عن الملكة
الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بما تبين بعدها اعني ما لها وما عليها فان
العادة قاضية بامتناع معرفة كل ما لها وما عليها لا عن دليل وقوة استنباط
وهذه الملكة لا ينافيها عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كما لك سئل
عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد
في الحال لاستدعائه زمانا او لمانع اخر وارادة بالنفس النفس الانسانية مطلقا وبما لها
وما عليها احكاما تنتفع به وتتضرر دنيوية كانت او اخروية كالصحة والفساد
والوجوب والحرمة ونحوها لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلوة ونحوها والاعم التصديق
بثبوتها في الواقع وكانه قال الفقه ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ما تنتفع به
وتتضرر تصديقا ناشيا عن الدليل فخرج بقيد النفس علم الله ومعرفة جبرئيل وبارادة
الملكة علم الرسول والمقلد ومن ياخذ الحكم من النص بمجرد العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط
ثم لما كان هذا التعريف متناولا للاعتقاديات والوجدانيات وكان المقصود ههنا
تعريف الفقه الماخوذ في اصول الفقه زيد قيد عملا فخرج بعلم الكلام والتصوف
اي علم الكلام وعلم الاخلاق ومن لم يزده اي ذلك القيد كالامام اراد الشمول لهما
لكونهما من الفقه عنده حتى سمى الكلام فقه الاكبر فان قيل لم تخرج الوجدانيات بتقييد

بتقييد المعرفة بكونها عن دليل قلنا لا لان المراد بالوجدانيات كما اشير اليه احكامها
من الوجوب ونحوه وهي تدرك بالدليل لا ثبوتها في الواقع حتى تختص بالوجدان وتستغني
عن البرهان فان قيل لا يبحث في الكلام عن الاحكام الا على الندرة مثل ان معرفة الله
تعالى واجبة والنظر فيها واجب فكيف يشمله التعريف قلنا المراد من معرفة الله تعالى
معرفة ذاته من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله فالواجب
معرفته تعالى هكذا وهذا الواجب مطلقا يتوقف على معرفة احوال العالم من الجواهر
والاعراض وفي الامور المشتركة بينهما على القانون الاسلامي وما يتوقف عليه الواجب
المطلق فهو واجب فيعتبر في جميع مسائل الالهيات والنبوات والاعراض والجواهر
والامور العامة وجوب الاعتقاد وان لم يصرح به وهذا هو السر في جعل مباحث
العلم والنظر من مسائل الكلام هكذا اجيب ان نعلم هذا المقام وقيل قال الشافعية
في تعريف الفقه العلم كالجنس بالاحكام خرج به التصورات لان المراد بالحكم ههنا
النسبة الحكمية سواء كانت بين الاشياء الخمسة وافعال المكلفين او بين غيرها
والعلم بها التصديق بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن والتقليد الشرعية اي
الموقوفة على خطاب الشارع خرج به الاحكام العقلية كالحكم بالتماثل والاختلاف
والحسية كالحكم بحرارة النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل العملية اي المتعلقة
بكيفية العمل خرج به النظرية غير المتعلقة بها كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات
كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لا تتعلق بالمباشرة عن ادلتها متعلق بالعلم
دون الاحكام بمعنى انه ينظر في الادلة ليعلم منها الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم الرسول
وجبرئيل عليهما السلام وعلم المقلد وما علم ضرورة كونها من الدين فانه ليس من الفقه
عندهم التفصيلية خرج به الاصول كالعلم بوجوب المامور مثلا والخلاف كالعلم
من المقتضي والنافي مثلا لما فرغ عن بيان الفقه شرع في بيان الاصول فقال
الاصل هنا ما يبتنى على بناء المجهول يقال ابتنت الدار بمعنى بنيتها عليه غيره
ابتناء حسيا كابتناء البناء على الاساس او عقليا كابتناء المعلول على العلة

والمدلول على الدليل ونحو ذلك قيل ما ذكر انما هو معناه اللغوي ونقل في الاصطلاح
الى الدليل كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحبة والمختار عند المحققين
عدمه اي النقل لوجهين الاول انه خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء
كما يشمل الحسي يشمل العقلي فيحمل على المعنى اللغوي الشامل وتقييده بالعقلي بالاضافة الى الفقه
الذي هو معنى عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ولا معنى لمبتنى العلم الا دليله او ما
يتوقف عليه دليله الثاني ان اصول الفقه اذا جعل لقبا يكون منقولا فاذا حمل على الاول
لا يكون فيه الا نقل واحد وهو النقل الى العلم واذا حمل على الثاني يكون فيه نقلان
نقل الى الادلة ونقل الى العلم وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لما
فرغ عن تعريف اصول الفقه شرع في تعيين موضوعه فقال **وموضوعه** اعلم ان موضوع
كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اي احواله التي تلحقه لذاته او لجزئه المساوي له
او للخارج المساوي له في الصدق وفي الوجود فان المباين للشيء اذا قام بمساويه
في الوجود ووجد له عارض فيعرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك
العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فانه لكلمه جزئية
دخلا فيه والثاني كادراك الامور الغريبة لجزئه الناطق والثالث كالضحك له
بالتعجب والرابع كالتلون بمجسم بالسطح المباين له في الصدق والمساوي له في الوجود
وما سوى ذلك اعراض غريبة لا يبحث عنها في العلم والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع
العلم اما مطلقا نحو الدليل السمعي يثبت الحكم الشرعي او مقيدا بعرض ذاتي نحو الدليل
المؤول يفيد الظن او على نوع الموضوع اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او مقيدا
نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة او على عرض ذاتي له اما مطلقا نحو
الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو الخاص المؤول يفيد الظن او على نوعه اما مطلقا
نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب حمله على المقيد
يوجب الحكم مقيدا وعلى هذا القياس في السنة والاجماع والقياس واذا عرفت هذا
فاعلم انه اختلف في موضوع الاصول فقيل انه الادلة والاجتهاد والترجيح وقال

بيان الموضوع

المراد بالعرض هنا المحمول الخارج وبالذاتي ما يكون منشأه
الذات بان يلحق الشيء لذاته كالتكلم اللاحق للانسان
بواسطة ذاته وحقيقته التي هي الحيوان الناطق او
بواسطة جزئه كالادراك اللاحق للانسان بواسطة
جزئه الناطق المساوي له او لامر خارج عنه مساو
له كالضحك اللاحق للانسان بواسطة
التعجب الخارج عنه المساوي له
منه

ع

وقال الامام حجة الاسلام في معيار العلوم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة
وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام واختاره المتأخرون
لان تعدد الموضوع منعه بعض الائمة وعند المجوزين الاصل عدمه وتقليل خلاف
الاصل بقدر الامكان هو الاصل كما سبق وقد اكمل لان احوال الاحكام من حيث الثبوت
راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات ولم يعكس لان الادلة هي المقصودة في الاعتبار
والحق انه الادلة السمعية لا مطلقا بل من حيث يثبت بها الاحكام الشرعية والاحكام
الشرعية لا مطلقا بل من حيث تثبت بالادلة السمعية لا ما اختاره صاحب الاحكام خاصة
بالرد لكونه اقوى الوجوه المذكورة وانما قلت ان الحق ذلك لان موضوع العلم انما يجوز
تعدده اذا كان المبحوث عنه اي مرجع محمولات المسائل والعرض الذاتي في الحقيقة اضافة
مخصوصة بان تكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه وراجعة في الحقيقة اليه بعضها
ناشيا عن احد المضافين وبعضها عن الاخر فموضوعه كلا المضافين وذلك لان
حقيقة العلم انما هي المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها
لما تركبت من جزئين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتي
للموضوع كان المعتبر في اتحادها اتحاد كل من الجزئين بمعنى تناسبه التام وعدم اختلافه
لا بمعنى عدم تعدده وفي اختلافها اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بالجزء
ذلك بخلاف ثبوته وذلك مما لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة
المخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد
فلا يتحد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض اللازمة
لاحد المضافين لما غايرت الاعراض اللازمة للمضاف الاخر بالنوع تغاير الملزومان
بالضرورة ولا وجه لترجيح احدهما على الاخرى بالتساوي بل كما قيل في احوال الاحكام انها راجعة
الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح وما سبق من سبق الادلة في الاعتبار
يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة في الاعتبار فلا ترجيح واما اتحاد
العلم على ذلك التقدير فلانه ماخذ الفصل الداخل في حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه

٤

لما اتحد بالجنس وكان جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من
الجزئين اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف
عدمه لا مجرد التعدد ولا شك ان الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبهما المانع
للاختلاف فاذا اتحدت المسائل فيتحد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء
ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكهما في جامع او باشتراكهما
في جامع ذاتي او عرضي الاول باطل بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند المحققين اما الثاني
فلان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك
الجامع كما قال ابن سينا في الشفا ان التشكلات المبحوث عنها في الهندسة من التثليث
والتربيع والتخميس والتسديس ونحوها لما كانت امور التخيلية والمقدار المطلق الذي هو موضوع
الهندسة منضم جنس بعيد عن الخيال وادراك البرهان على لحوق الامور التخيلية للنوع الجنس
البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وعلى لحوقها للنوعيات بناء على ان النوع اقرب
من الجنس الى الخيال واسهل على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها
وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمي تسهيلا لامر الاستدلال واما الثالث
فلان الاشتراك في العرضي المطلق لا يكفي في الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار
كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشتركين في العرضية والاشتراك في العرضي الخاص
بنوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع البحث في الطب
عن احوال الادوية والاغذية ونحو ذلك لانها لا تشارك البدن فيها بل في الانتساب
اليها واعتبارها فيهما لا يفيد الانضباط لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم العربية
الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث عن احوالها
والنظر فيها للاحتراز عن الخطا في اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على
انتفاء ذلك التقدير فلان تعدده ح عين اختلافه الموجب لاختلاف المسائل الموجب
لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وقد تقرر في
موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد

اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد وهذا التحقيق كلام صاحب التنقيح بحيث يندفع عنه اعتراضات
التلويح كما لا يخفى على متامل منصف وبالتجنب عن التعسف متصف ثم لما فرغ عن تعيين الموضوع
شرع في تعيين الفايدة فقال **وفائدته** كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية
من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه واما الغرض فيسمى
علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله والعلة لعليته فلا يوجد في افعال
الله سبحانه لاستلزام استكماله تعالى بالغير لان فاعليته يحتاج لكونه معلولة لذلك
الغرض اذا عرفت هذا فاعلم ان فايدة الاصول وغايته معرفة الاحكام الربانية
بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجريان على موجبها السعادة الدينية والدنياوية
وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعني ما يستلزم
الدليل للمطلوب كالحدوث والامكان للعالم وبيان شرائط افادتها لها والامور
المعتبرة في تلك الافادة ولو اجمالا ولهذا احتيج الى علم اخر باحث عن خصوصيات الاحكام
المستفادة من الادلة التفصيلية فانحصر اي اذا كان يبحث الاصول عن احوال الادلة
والاحكام انحصر المقصود اي في الفن او في الكتاب لا المقصود من الفن او في الكتاب لان
الاول هو الغاية ولا وجه لانحصارها فيما ذكر والثاني يتناول المقدمة في مقصدين
لبيان احوال الادلة والاحكام وخاتمة لبيان احوال الاستنباط وما يتعلق المقصد
الاول في بيان احوال الادلة الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس
وجه الضبط ان الدليل اما وحي او غيره والوحي اما متلو فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي
ان كان قول كل مجتهد في عصر فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا فملحقة بالكتاب
او السنة والعرف والتعامل بالاجماع والاستصحاب والتحري عمل باحد الاربعة والعمل
بالظاهر او الاظهر عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله عليه السلام دع ما يريبك
الى ما لا يريبك والقرعة لتطييب القلب بالسنة او الاجماع واثار الصحابة وكبار التابعين
بشبهة الحديث وبقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليه السلام
خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث وهو اي المقصد الاول الذي

المقصد الاول في الادلة الاربعة

في الادلة مرتب على اربعة اركان لبيان احوال الادلة الاربعة الركن الاول في بيان
حال الكتاب قدمه لشرفه وافتقار الثلاثة اليه اعلم ان كلام الكتاب والقرآن يطلق
عند الاصوليين على الكل وعلى الكلي المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى لانهم يبحثون
عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتيج الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء
مختصة بهما فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة في المصاحف والنقل
بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا
من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتابة والنقل
لان المقصود تعريفه لمن لم يدرك زمن النبوة والكتابة والنقل بالنسبة اليهم من اللوازم
بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها
كما بين في موضعه واقتصر بعضهم على النقل في المصاحف تواترا لانه يميز القرآن عن جميع
ما عداه واورد انه ان خص بالكل لا يوافق غرض الاصولي وان ابقى على عمومه يدخل فيه
الحرف والكلمة ولا يسمى قرآنا في العرف وان خص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس بتام
مع انه قرآن شرعا حتى يجري عليه احكام القرآن واقول اريد بعض منه دال على المعنى
فيخرج حروف التهجي ويدخل الكلمة ولا بد من دخولها لان بحث الاصولي عن احوال الكتاب
والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها دليلا شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى مطلوب خبري والكلمة ربما تشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع وهو ههنا قد يكون
كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا بحثوا عن احوال الخاص والعام والمشترك والمؤول والحقيقة
والمجاز والامر والنهي والمطلق والمقيد وحروف التهجي وغير ذلك من المفردات وجعلوها
من اقسام النظم الذي هو عبارة عن الكتاب وكان بعض الاسماء من كلمات القرآن آية
كمدهامتان وكذا بعض الحروف عند البعض نحو ق وص ون كما صرح به في كتب الفقه
وان كان في كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا في الكتابة اسماء
في العبارة كما صرح به صاحب الكشاف فلو لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم
ولا عد الكلمة آية نعم لا يعطى حكم القرآن كل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد

الاية عند اكثر الفقهاء في حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت
على حكم شرعي لكن في تلك الاغراض متعلق بنظر الفقيه لا الاصولي ومما يدل على صحة
ما قررنا ان الامام شمس الائمة السرخسي بعد ما وافق الفقهاء في كتبه الفقهية قال
في اصوله ان ما دون الآية والآية القصيرة كآيتين معجز وهو قرآن يثبت به العلم
قطعا فان ما دون الآية والآية القصيرة تشملان الكلمة وتلخيص المقام ان كل كلمة
من القرآن قرآن حقيقة لا حكما ولا عرفا وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لا عرفا
وكل ثلاث آيات قصار او مقدارها قرآن حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر الاصوليون الاول
والامام الثاني في المشهور والامام الثالث هذا غاية تحقيق المقام بعون
الملك العلام هذا وقد اخترت ههنا تعريفا يوافق الغرض ويخرج عنه الحرف
ويدخل الكلمة فقيل وهو اي الكتاب المرادف للقرآن في العرف النظم وهو
اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان او مركبا فان ترتيب الحروف والكلمات معتبر
فيه لا الاستعارة اللطيفة كيف لا يكون لمعنى واما ما هو على حرف واحد فمكثور
ومغلوب والعبرة في التسمية بالكثير الغالب المنزل خرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث
الالهية والنبوية لان المراد بالمنزل المنزل بانزال حامله وهو جبرئيل عليه الصلوة والسلام
على رسولنا صلى الله عليه وسلم خرج به النظم المنزل على غيره المنقول عنه تواترا
خرج به جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراآت الشاذة سواء نقلت
بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله عنهما نحو فصيام ثلثة ايام
متتابعات او الآحاد كما اختص بمصحف ابي نحو فعدة من ايام اخر متتابعات
وله اي للكتاب مباحث خاصة غير مشتركة بينه وبين ما عداه ومباحث مشتركة
بينه وبين السنة اما المباحث الخاصة بالكتاب فهي ان المنقول بلا تواتر سواء نقل
بطريق الشهرة او الآحاد ليس بقرآن لانه مما يتوفر الدواعي على نقله لتضمنه التحدي
والاعجاز ولكونه اصل سائر الادلة والعادة تقتضي تواتر ما هو كذلك فما لم ينقل
تواترا علم انه ليس قرآنا قطعا فهو اي اذا لم يكن المنقول بلا تواتر قرآنا ظهر ان النقل

بالتواتر شرط في كون المنقول قرانا لكنهم اختلفوا فقيل يشترط التواتر
مطلقا سواء كان في جوهر اللفظ او في هيئته وقيل يشترط في الجوهر لا الهيئة
اعلم ان القراآت السبع منها ما يختلف خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ
نحو مالك و ملك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقيل الاداء كالامالة
وتخفيف الهمزة والتفخيم فقيل كلها متواترة لانها لو لم تكن متواترة لزم ان يكون
بعض القران غير متواتر واللازم باطل وقيل كلها مشهورة واختاره صاحب
البديع وظاهره مشكل وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الاداء
لا يشترط فيه التواتر لانه انما يشترط فيما يبعد كونه بعضا من القران كالحرف و
الكلمة واما الهيئة المحضة فليست كذلك فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحاجب
واكثر المحققين فالشاذ اذا كان النقل بالتواتر شرطا في كون المنقول قرانا ظهر
ان الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة او الآحاد لا يعطى على البناء للمجهول له حكم
القرآن من اكفار جاحده وجواز قراءته في الصلوة وعدم جواز مس المحدث والجنب
وافادة الحكم القطعي ونحو ذلك وان جاز العمل بمشهوره اي بما نقل عنه بطريق الشهرة
من الشاذ لا بالآحاد لانه لا يخلو من ان يكون قرانا او خبرا او رد بيانا فالحق به فان
غير الخبر الوارد كذلك لا يحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به فان قيل وجوب العمل
بالخبر لا يتوقف على شهرته فما وجه اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل
والدليل افاد الوجوب فلا مطابقة بينهما قلنا عن الاول ان المراد بالعمل ههنا
ما يؤدي الى الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد وعن الثاني ان الوجوب
مستلزم للجواز وافادة الملزوم افادة اللازم ولما كان نزاع الخصم في الجواز
عبره به وقال مالك والشافعي لا يجوز العمل به مطلقا لانه ليس بقران لعدم
تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل حتى قال
الآمدي اجمع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه خبرا من النبي صلى الله
عليه وسلم ليس بحجة ولا عبرة بكلام هو غيرهما واجيب بمنع

غيرهما واجيب بمنع اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه ثم لما ورد
ههنا اشكال وهو ان القران لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير قران
لا كفرت احدى الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى في بسم الله الرحمن
الرحيم الواقع في اوائل السور واللازم منتف اما الملازمة فلانه ان تواتر فالكار
نفي القرانية ما كونه قرانا ضروري والا فالقول به اثبات للقرانية ما عدم كونه
قرانا ضروري وكلاهما مظنة الاكفار واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل
والاجماع على عدم الاكفار اراد ان يدفعه فقال وقوة الشبهة اراد بالشبهة
ما يشبه الدليل وليس به ولو في اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث
لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعذر به صاحبها مؤولا في البسملة اي قوة الشبهة
الحاصلة في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور احترز عن البسملة الواقعة
في اثناء سورة النمل اعني قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم
فانه بعض آية بالاتفاق حتى يكفر جاحده تمنع الاكفار المشهور التكفير والاكفار
اصح وافصح من الطرفين اي طرفي الشافعية والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون
بقرانيته والثانية ينفونها واما الحنفية فالمشهور من قدمائهم انه ليس بقران
الا ان متاخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة انه آية فذة من القران
انزلت للفصل والتبرك بين السور وتلخيص الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يقم
في كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث تخرج ذلك الطرف من حد
الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما مؤولا عند الآخر وقد ثبت
ههنا فلا اشكال ومما يوضحه انا لا نكفر المجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما متصفا
بصفات الاجسام دون المتسترين بالبلكفة لان شبهة الاولى من الضعف بحيث
لا يخفى فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف الثانية وهذا التحقيق ما قال المحقق
عضد الملة والدين في شرح مختصر ابن الحاجب الجواب لا نسلم الملازمة وانما يصح
لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية تخرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال

واما اذا قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير وبه يندفع ما قيل
فان قيل ادنى درجات الشبهة القوية انه تورث شكا او وهما فلا يبقى الطرف
الآخر قطعيا قلنا اي قوية عندهم تمسك بها واما عند الخصم فمن الضعف بحيث
لا يفيد شيئا ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح في انه قد قوي عند كل فرقة الشبهة
من الطرف الآخر واما المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة فمنها انه اي الكتاب
ههنا اسم لا للنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ
ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة لانه اشياء منها
لا يلائم غرض الاصولي ولا للمجموع النظم والمعنى لان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف
منقولا بالتواتر ليس صفة للمجموع وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة ولا يوصف
بها الا اللفظ باعتبار افادته المعنى فظهر انه اسم للنظم الدال على المعنى
واما قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشي من قول
ابي حنيفة رحمه يجوز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القران عنده اسم للمعنى
خاصة فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم
الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلائم غرض ابي حنيفة والمقصود
توجيه كلامه فان قيل ان كان المعنى قرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القران
وهو عينه على التحقيق او جزؤه على الشارح وعدم صدق الحد اعني النظم المنزل
المنقول عليه مع كونه جامعا كما عرفت والا يلزم عدم فرضية قراءة القران
في الصلوة اذ النظم غير لازم عنده قلنا نختار الاول فانما يلزم اللازمان
اذا لم يعتبر للنظم خلف وليس كذلك فان الامام اقام العبارة الفارسية
مقام النظم المنقول لجعل النظم مرعيا تقديرا وان لم يكن تحقيقا او الثاني وقوله
يلزم عدم فرضية قراءة القران في الصلوة قلنا لا لانه انما جوزها مشتغلا بقراءة
القران المجيد ودين هو مشتغل بمعناه والامام حمل قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القران
على وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له قال الامام فخر الاسلام

الاسلام في شرح المبسوط ان نوح بن مريم روى رجوع ابي حنيفة الى قولهما
قال وهو الاصح وله اي للنظم الدال على المعنى اربعة اقسام باربع اعتبارات
فان علماءنا اختاروا في النظم تقسيما يعم نظره ويجم ثمره اما الاول فلعمومه
المفرد والمركب كما سيأتي واما الثاني فلاحاطته الاعتبارات من اول وضع
الواضع الى آخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ الجاري على قانون الوضع
يستدعي وضع الواضع ثم دلالته اي كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله
ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الاربع اربعة اقسام تجب احوال
ترجع الى معرفة الاحكام الشرعية فان الاصولي لا يبحث عن احوال النظم مطلقا
بل عن احوال اقسامه التي لها مدخل في افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية
وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء كما عرفت في احوال اربعة اقسام وهذا هو
مراد فخر الاسلام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لا ما قال الشارح انه احتراز
عما لا يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لانه فيه التعرض
لما يجب تركه وترك التعرض لما يجب دركه اما الاول فلوجود اقسام التقسيمات
في القصص وغيرها واما الثاني فلانه في ذكر مجرد الاقسام تعرضا للموضوع
وهو لا يكفي بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا لان النافع في معرفة احكام
الشرع علم الاصول وهو انما يحصل بها لا بالموضوع فقط ولا غرض لها الا بما
ذكرنا ثم انه كل من تلك الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باربع
تقسيمات الى آخره فانه متمم كما سيأتي التقسيم الاول حاصل باعتبار وضعه
اي اللفظ له اي للمعنى قدمه لانه السابق في الاعتبار انما هو الوضع والباقي متفرع
عليه وهو اي الاول والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان
اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقي او اعتباري على الانفراد فهو الخاص
وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير محصورة مستغرق لها
فهو العام وان كان موضوعا لكثير غير محصور بوضع واحد بلا استغراق

بوضع كثير فهو المشترك وان كان
موضوعا لكثير ٣

فهو الجمع المنكر اورده بدل المؤول لانه اطلاق المؤول ليس باعتبار الوضع
وانه يبقى تناوله الوضعي واضيف الحكم الى الصيغة لانه المعدود من اقسام
الوضع ليس مطلق المؤول بل المؤول من المشترك الذى يرجح بعض معانيه
بالتامل في نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القرء في قوله تعالى ثلثة
قروء بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل بالوضع على الاجتماع وهو يناسب
الحيض لا الطهر بل لتكلف فيه وضرورة في اعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع
وعدم اندراجه في ساير الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي فيدخل
في العام النكرة المنفية لان لها وضعا نوعيا وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى
ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك وبالكثرة مقابل
الوحدة فيشمل المعنيين فصاعدا وبكون الافراد غير محصورة انه لا يكون في
اللفظ دلالة على الانحصار في عدد معين فيدخل في العام السموات ونحوها
التقسيم الثاني حاصل باعتبار دلالته اي اللفظ عليه اي المعنى قدمه على التقسيم
الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى مقدم على الاستعمال
فما يتعلق به يجب ان يقدم على ما يتعلق بالاستعمال وضوحا وخفاء اي من
جهتهما وهو اي الثاني والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة
باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن انه ذكر الاربعة الاخيرة
لبيان الاولى اذ بضدها تتبين الاشياء وليس كذلك بل لان لها احكاما
خاصة بها كما ستبين في موضعها ان شاء الله تعالى نعم في عد المتشابه
من هذه الاقسام كلام يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى ووجه الضبط ان
اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل والتخصيص اولا فان احتمل فان
كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل
النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه
لغير الصيغة فهو الخفي وان لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا

والا فان كان بيانه مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابه التقسيم الثالث
حاصل باعتبار استعماله اي اللفظ فيه اي المعنى وهو اي الثالث والمراد
اقسام اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو الحقيقة
والا فهو المجاز وكل منهما ان ظهر مراده فهو الصريح وان استتر فهو الكناية
التقسيم الرابع حاصل باعتبار الوقوف به اي اللفظ عليه اي المعنى و
هو ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فهو
الدال بعبارته والا فهو الدال باشارته وان لم يدل عليه بالنظم فان دل
عليه بالمفهوم لغة فهو الدال بدلالته والا فهو الدال باقتضائه والعمدة في جميع
ذلك الاستقراء وما ذكر من وجه ضبط يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء
فان قيل من حق الاقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام يصدق
على بعض قلنا لا يلزم في كل تقسيم التباين الحقيقي بين الاقسام بل يكفي
التقابل بينها ولو بالحيثيات والاعتبارات لا سيما في التقسيمات المتعددة
بالاعتبارات المختلفة كما في هذا المقام وكتقسيم الاسم تارة الى المعرب و
المبني واخرى الى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما وبعدها اي بعد هذه
الاقسام امور لم يقل اقسام لانها لا تصلح للاقسامية للفظ كما لا يخفى
تشمل الكل اي تعتبر في كل واحد من الاقسام السابقة وهي ايضا اربعة
الاول معرفة مآخذها اي معانيها الوضعية التي اخذت هي منها
كالخاص مثلا فانه مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اي انفرد ولم يتعرض
لهذا الامر في المتن لقلة جدواه في نظر الاصولي مع كونه مستقصى
في المطولات والثاني معرفة معانيها اي حقايقها الشرعية وحدودها
الاصطلاحية والثالث معرفة ترتيبها اي تقديم بعضها على البعض
عند التعارض والرابع معرفة احكامها اي الآثار الثابتة بها من اثبات
الحكم قطعا او ظنا ونحو ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة الى الاقسام

العشرين تبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم قد امعن النظر فادعى انها
تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين وذلك لان اقسام النظم اربعة منها
مختصة بالمفرد وهي اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب وهي اقسام
الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهي اقسام الاستعمال والاشتراكها
بينهما تعتبر في الاقسام الاثني عشر فيصير الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة
الاحكام الشرعية من كل واحد اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او
الاقتضاء فهذه معتبرة في كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ
مائة واثنين وتسعين قسما وفي كل واحد منها الاعتبارات الاربع الاخيرة
فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين **واما الخاص** هذا شروع في تفصيل
الاقسام فلفظ وضع خرج به الالفاظ الغير الموضوعة وانه دلت عقلا
لمعنى واحد حقيقي او اعتباري فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج به المشترك
دون العام على الانفراد اي عدم المشاركة بين الافراد المتحدة نوعا
او جنسا فيدخل التثنية ومن الفعل والحرف ما لم يشترك لفظا ويخرج العام
والجمع المنكر فينطبق الحد على المحدود وهو اي ذلك المعنى في الاسم قيد به لان
التعين مع النوعية والجنسية لا يتاتى في الفعل والحرف عين اي معين متشخص
لا يقبل الاشتراك اصلا كزيد فان معناه جزئي حقيقي او ذلك المعنى نوع
اذا اشترك بين الافراد في الجملة كرجل ومائة اورد مثالين اشارة الى ان
اسماء العدد من الواحد بالنوع او ذلك المعنى جنس انه كثر شيوعه بالنسبة
الى النوع كانسان فانه اكثر شيوعا من الرجل وهذه الاطلاقات على اصطلاح
اهل الشرع دون الفلاسفة وانما اختار هذا الترتيب مخالفا للقوم لانه المناسب
للخاص كما لا يخفى وحكمه اي اثر الخاص الثابت به انه اي الخاص من حيث هو هو
مع قطع النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يوجب
الظنية يفيد مدلوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل وسيأتي

وسيأتي تمام توضيحه او المحتمل وهو ارادة الغير لا الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ
لان يراد به الغير لانه باق حتى لو انقطع ايضا يصير اللفظ غير القطع
بجمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل او بيانه تفسير لانه اما لاثبات الظهور وهو
حقيقة او ازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين فيؤدي
الى اثبات الثابت او ازالة المزال فان قيل الخاص قد يكون مبهما يحتاج
الى تبيين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو خاص لا يكون مبهما وانما الابهام
بحسب العوارض فمنشأ الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص
اراد ان يفرع عليه فروعا فقال ولهذا اي لافادة الخاص مدلوله قطعا
جعل الخلع طلاقا لا فسخا فانك ستعرف ان المذكور في آية الخلع لفظ الطلاق
وانه علم اعتباره في ذكر افتدائها بطريق بيان الضرورة فبعد ما اعتبر باي
طريق كان يفيد مدلوله مطلقا لكونه خاصا فلا يكون بمعنى الفسخ كما روي
عن الشافعي لان فيه ابطالا لعمل الخاص فاذا ظهر كونه من هذا الباب فالاعتذار
عن تركه بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر ولهذا ايضا صح طلاق المختلعة
اي ايقاع صريح الطلاق على المرأة بعد الخلع وذلك ان الله تعالى ذكر الطلاق
الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم
ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اي لا اثم على الرجل
فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعلها في الافتداء
بعد جمعهما في ان لا يقيما تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانها
لا تختص بالافتداء الا بذلك الفعل فكان هذا بيانا لنوعية اعني بمال وبدونه
ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او لا فكانه قال فان طلقها
بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع فدل على مشروعية الطلاق
بعد الخلع عملا بموجب الفاء ففي تعليق الفاء باول الكلام بجعل الخلع فسخا وذكره
اعتراضا كما ذهب اليه الشافعي ترك العمل بموجب الفاء وهو التعقيب فلذا

ايضا وجب على الزوج مهر المثل بالعقد الصحيح بلا تسمية المهر في المفوضة بكسر الواو
وهي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان ليس المهر لها لا التي
زوجت نفسها بلا مهر لانها لا تكون محلا للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعي
بخلاف الاولى فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما الخلاف في موجب المهر وهو
الدخول عنده ومجرد العقد عندنا لنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا
باموالكم فان الباء خاص معناه الالصاق فيدل قطعا على امتناع انفكاك
الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال في القول بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعي
ابطال لعمل الخاص وانما عدل عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ
خاص لان الذي يبطل في المفوضة ليس هو الابتغاء بل اقتران المال والتصاقه به
وههنا ابحاث الاول ان الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال في قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثاني انه ابطال موجب
الخاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلصق
وجوب المال بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل
الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال فمقتضى هذا انه لا يكون الابتغاء المنفك عن المال
صحيحا لا ان يكون صحيحا ومستوجبا لثبوت ما نفي او سكت عنه والجواب
عن الاول ان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل
المطلق والمقيد على الحكم المثبت كما سيأتي وههنا كذلك وعن الثاني انا لم نقيد
وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق متصلا بالعقد وانما المقيد به تقرره في الذمة
وهو غير الوجوب وعن الثالث انه قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء
ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض
المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب
ان يحمل الآية التي نحن فيها على ما حملنا عليه ولذا ايضا بطل تأويل القرء
جمع قرء بفتح القاف وضمها والاول افصح بالاطهار دون الحيض في آية

التربص وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
وقد اولها الشافعي بالاطهار فابطل موجب الخاص وهو الثلثة بالرأي وذلك
لان الطلاق المسنون ما يكون في الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب عنده
فينقضي العدة بباقي ذلك وطهرين بعده فينتقص العدد عن الثلثة لان
بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم لما تخلل بين الدمين بخلاف ما لو اولت
بالحيض اذ يجب عليها التربص بثلاث حيض كوامل فان قيل قد اوجبتم ثلاث
حيض وبعضها فيما اذا طلقت في الحيض وموجب العدد كما يبطل بالنقصان
يبطل بالزيادة قلنا لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشيء من الرابعة وجبت
بتمامها ضرورة اذ الحيضة الواحدة لا تتجزى حكما على ان الكلام في الطلاق المسنون
وهو الواقع في الطهر كما اشرنا اليه فان قيل التاء في ثلثة تدل على تذكير
المضاف اليه فيحمل على الطهر لان الحيض مؤنث قلنا ذلك بالنظر الى لفظ
القرء فانه مذكر ثم لما فرغ اراد ان يدفع بعض ما اورد على الاصل فقال
ومحللية الزوج الثاني اعلم ان الصحابة اختلفوا في ان الزوج الثاني هل
يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول
ملكها بحل لا يزول الا بثلاث تطليقات اولا فذهب بعضهم الى الاول
واختاره الامام وابو يوسف وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي
وزفر وجه الثاني انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فلان حكمه الحرمة وهدمها لا يكون الا باثبات حل واما
بطلان اللازم فلانه لو اثبته لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره
لان حتى خاص في الغاية واثر الغاية في انهاء ما قبلها لا في اثبات حكم ما بعدها
فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت
الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني آدم خالية عن المحرمات ولو سلم
انها مثبتة لكنه بعد وجود المغيا وهو الثلث لا قبله فلا يكون هادما لما دونها

والمطلوب ذلك كما لو حلف لا يكلمه في رجب حتى يستشير اباه فاستشار قبل رجب
لغت حتى لو كلمه في رجب قبلها حنث ونحن نقول في اثبات حقيقة اللازم محللية
الزوج الثاني اي اثباته الحل لم تثبت بقوله تعالى حتى تنكح ليلزم ما ذكر بل
باشارة حديث العسيلة روي ان امراة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله
عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه
الا مثل هذا واشارت الى هدبة ثوبها تتهمه بالعنة فقال عليه السلام
اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي
من عسيلته ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط الوطي
في التحليل لكونه مسوقا له كما سيجيء ان شاء الله تعالى واشارة الى كونه محللا
لانه عليه السلام غيّا عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا
وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى يثبت العود اذ لا واسطة وهو حل
حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيستند الى الذوق
بالضرورة فظهر الفرق بين حتى في الاية وحتى في الحديث وباشارة حديث
اللعن وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة في ذمهما و
اثبات خساسة لهما لانه عليه السلام ما بعث لعانا واشارة الى انه مثبت
للحل لان المحلل من يثبته وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له
فيكون اشارة فاذا حقق حقيقة اللازم اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم
حتى يثبت المطلوب فقال ويهدم اي يهدم الزوج الثاني حكم ما دون الطلقات
الثلاث بدلالة الحديث الثاني فانه لما افاد باشارته كون الزوج الثاني
هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى
الدلالة فان قيل فحينئذ يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو اثبت
في المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده كزيادة
الحرمة في ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع

اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه لما اثبته لما فيه من الفائدة ولكن
ازديادا والطلاق على الثلث شرعا اقتضى ثبوت الثاني انتفاء الاول
اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بثمن غير الاول او نقول تداخل الحلان تداخل
العدتين وهذا الحديث وان كان من الاحاد ولكنه لا يخالف مقتضى الكتاب
فيجوز العمل فيما سكت عنه كما ان اشتراط دخوله اي كون دخول الزوج الثاني
شرطا في محللية بعبارة الحديث الاول بالاتفاق فان حديث العسيلة انما
سيق لافادة اشتراط دخوله فيكون عبارة فيه وقد فهم التحليل من اشارته
كما سبق وهذا الحديث لشهرته يزاد به على الكتاب والحاصل انا استدللنا
على مطلوبنا باشارة حديث استدل الخصم معنا بعبارته على مطلوب متفق
عليه بيننا وبينه لا بحتى تنكح متعلق بجميع ما سبق اما ان المحللية والهدم ليسا به
فظاهر مما سبق واما ان اشتراط دخوله ليس به فلانا نقدر ان نكون النكاح
في الاية بمعنى العقد كما اختاره المتاخرون بقرينة اسناده اليها فانها لا تصح
واطئة لا الوطي كما اختاره القدماء استدلالا بانه حقيقة فيه والاسناد
مجازي باعتبار معنى التمكين وارتكابه اولى من ارتكاب مجازين لغويين في
النكاح والزوج وذلك لانا لا نسلم انه مجاز في العقد لجواز ان يكون حقيقة
شرعية فيه ولو سلم فاسناد الوطي اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد
يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب في المركوب والضارب في المضروب
بخلاف الزانية فانه اسم للتمكين المقارن بالوطي الحرام فارتكابهما اولى من ارتكاب
وتحقيق هذا البحث على هذا التحرير من عون الله الملك القدير الحمد لله ملهم الصواب
واليه المرجع والمآب قيل وبطلان عصمة المال المسروق باطلاق قوله تعالى
جزاء لا بقوله فاقطعوا قال الامام فخر الاسلام قال الشافعي القطع لفظ خاص
لمعنى مخصوص فانى يكون ابطال عصمة المال علامة فقد وقعتم في الذي ابيتم
والجواب انه ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو جزاء بما كسبا لان الجزاء

المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد وان ما يجب لله تعالى يدل على
خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حقه تعالى وفي ضرورته تحول العصمة اليه
وفيه بحث لان الايراد من قبل الشافعي انه كان هكذا لا يحتاج في دفعه
الى مثل هذا التكلف بل نقول حجتنا قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعدما
قطعت يمينه اذ اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف
فان قيل النص جعل القطع جميع الموجب فاذا انتفى الضمان بالحديث
يكون بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد قلنا المناسب للموجبية هو الضمان
فجعل انتفائه في الموجب من فساد الوضع ولو سلم فانه اريد بالنص قوله تعالى
فاقطعوا كان استفادته منه بالتخصيص بالذكر وهو غير معتبر لما تحقق في الكلام
فيه وان اريد قوله جزاء كان هذا كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي والمقصود تصحيحه
وبالجملة هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب ولذا قال ومنه اي من الخاص الامر
قدمه على النهي لان المطلوب به وجودي وبالنهي عدمي والاول اشرف ولانه
اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن
على ما هو المختار فيكون مقدما على سائر المراتب وقدمهما على غيرهما اذ بهما ثبت
اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما يتميز الحلال عن الحرام وهو لفظ
احتراز عن نحو الفعل والاشارة طلب به اي باستعانة ذلك اللفظ الفعل
لم يقل اريد به لان ارادة الآمر وقوع المأمور به ليست بشرط عند اهل السنة
كما سيجيء ان شاء الله تعالى ولم يقل يطلب به كيلا يفهم منه ان من شأنه ان يطلب به
الفعل فيدخل فيه الصيغ المستعملة في التهديد والتعجيز والتسخير ونحو ذلك و
الصادرة عن النائم والساهي والحاكي جزما خرج به الصيغ المستعملة في الندب
او الاباحة فانها لا تسمى امرا كما سيجيء بوضعه حال منه اي متلبسا ذلك بوضعه
له اي الطلب الفعل خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب
منك الفعل استعلاء مفعول مطلق اي طلب به على جهة عد الطالب نفسه عاليا

عاليا وان لم يكن في الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس مما هو بطريق
الخضوع والتساوي فانطبق التعريف على العرف ولم يشترط العلو ليدخل
فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا ينسب الى سوء
الادب فقول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون او تشاورون
او لاظهار التواضع لهم لغاية دهشته من موسى عليه السلام هذا والمشهور في
التعريف قول القائل لمن دونه او لغيره استعلاء افعل وعدل عنه ههنا لوجوه
الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدري اعني التكلم بالصيغة فلا يلائم غرض
الاصولي لانه ليس من الادلة ولا يناسب جعله من اقسام الخاص لانه لفظ وان
اريد المقول لا يبقى لقوله افعل معنى يعتد به لانه هو المقول الثاني انه ان اريد
الامر على اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء
كان على طريق الاستعلاء او لا وان اريد الامر على اصطلاح الاصولي فغير مانع
لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد يكون للتهديد والتعجيز
ونحو ذلك ويصدر عن النائم والساهي والمبلغ والحاكي ولا شيء منها يسمى امرا
وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة فهو مع كونه عناية في التعريف
بحيث لا تساعده العبارة لا يخرج صيغ الندب والاباحة كما لا يخفى وانه
اريد الطلب على سبيل الحتم كان تكلفا على تكلف الثالث ان المراد بافعل
مبهم لا يليق بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه فقيل انه كناية عن كل ما يدل على الطلب
من صيغ اية لغة كانت وقيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر اشتقاق
افعل من فعل وقيل انه علم جنس للامر في العرب كفعل يفعل لكل ما بني للمفعول
من الفعلين ويختص مراده اي المراد بالامر بمعنى امر وهو اي ذلك المراد
الوجوب لا الندب والاباحة وغير ذلك للنص اما الكتاب فقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة

الامر حراما وتركا للواجب ليلحق به الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عليه
الصلوة والسلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وهو دليل على ان
المراد بالامر هو الوجوب فان المشقة انما تتحقق به لا بالندب وغيره بصيغة
متعلق بيختص اي يقصر الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم منه الندب
والاباحة وغيرهما خاصة به اي بذلك المراد يعني يكون المراد مقصورا على
تلك الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها واستدل على الاختصاص الاول بوجوه
اشار الى الاول بقوله للنص وهو قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
ذمهم على ترك الامتثال بالصيغة المطلقة فدل على كونها للوجوب فقط
والى الثاني بقوله والاجماع يعني الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر
على الوجوب فقط فان العلماء لا يزالون يستدلون بصيغة الامر المطلق
عن القرائن على الوجوب لا غير وليس ذلك الا دليلا على اختصاصها بالوجوب
والى الثالث بقوله والمعقول يعني الاستفادة من موارد اللغة لا اثباتها
بالقياس او الترجيح بالراي فان المولى يعد عبده الغير الممتثل لامره عاصيا
وما ذلك الا بترك الواجب واستدل على التخصيص الثاني بقوله ولان
الاصل وفاء العبارة بالمقصود يعني ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به افادة
فالاصل وفاؤه به وعدم قصوره منه كصيغ الماضي والحال والاستقبال
وهو انما يكون باختصاره فيه حتى لو فهم من غيره ايضا لم يكن هو وافيا به بل
قاصرا عنه ولا يعدل عن ذلك الا لضرورة ولا ضرورة ههنا فلا عدول ثم
لما فرع على كون المراد بالامر وهو الوجوب وعلى كل من الاختصاصين
فرعا اشار الى فرع الاول بقوله فلا يكون المندوب مامورا به اعلم انهم
اختلفوا في ان الندب هل هو ايضا مراد بالامر بان يكون مشتركا بينه وبين
الايجاب لفظا ومعنى حتى يكون المندوب مامورا به حقيقة وان كانت الصيغة
مجازا فيه اولا فذهب القاضي ابو بكر وجماعة الى الاول لوجهين الاول ان

المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المامور به والثاني اتفاق اهل اللغة
على ان الامر منقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك و
الجواب عن الاول انه انما يتم على راي من يجعل الامر للطلب الجازم او الراجح
ومن يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة فعل المامور به بل الطاعة
عنده فعل المامور به او المندوب اليه اعني ما يتعلق به صيغة افعل للايجاب
او الندب وعن الثاني انه انما يتم لو كان مراد اهل اللغة تقسيم ما يطلق
عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم صيغة تسمى امرا عند النحاة
في اي معنى كانت بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والاباحة
وغيرها مما لا نزاع في انه ليس بمامور به حقيقة وذهب الكرخي والجصاص
وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون من اصحاب الشافعي
الى الثاني لانه لو كان مامورا به لكان تركه معصية قال الله تعالى افعصيت امري
فالمفروض مندوبا يكون واجبا ولان السواك مندوب وليس بمامور به لقوله
عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وايضا المندوب لا مشقة
فيه وفي المامور به مشقة بالحديث واعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم يصرح
بكون المندوب غير مامور به لكنه فهم من كلامه في مواضع يشهد به تتبع كلامه واشار
الى فرع الاختصاص الاول بقوله ولا يكون موجبها اي اثر الصيغة المطلقة
عن القرائن الثابت بها ندبا كما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء
وهو احد قولي الشافعي استدلالا بانها لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه
على جانب الترك وادناه الندب ولا يكون موجبها اباحة كما ذهب اليه بعض
اصحاب مالك استدلالا بانها لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحة
ولا يكون موجبها ايضا توقفا كما ذهب اليه ابن شريح استدلالا بانها
تستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق
يكون محتملة لمعان كثيرة يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده

في تعيين المراد عند الاستعمال وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف
في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما
لفظا ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا
فيه لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فيثبت اعلاه على احتمال
الادنى اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم ولو وردت بعد الحظر
اي التحريم ولو للوصل متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقفا اعلم ان القائلين
بان الامر للوجوب اختلفوا في موجب الامر بشيء بعد حظره وتحريمه فتوقف
امام الحرمين واختار الامام الشافعي وابو منصور الاباحة لانه ورد بعد
الحظر للاباحة في قوله تع فاذا حللتم فاصطادوا فان الاصطياد مباح
وقوله تع وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء كما قيل البيع و
التجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجماعا والاصل في الاستعمال
الحقيقة ولا يكون حقيقة في غيرها لانتفاء الاشتراك وجوابه لا نسلم
ان اباحتهما بالامر بل بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات
وما علمتم من الجوارح مكلبين ولو سلم فليس من محل النزاع لان الامر المطلق
عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب
وهي ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب
لعاد على موضوعه بالنقض ولهذا فهمت الاباحة في الكتابة عند المداينة والاشهاد
عند المبايعة مع عدم تقدم الحظر والمختار عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة
للايجاب لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره فان قيل تلك الادلة انما هي
في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه
المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والندب والوجوب زيادة لا بد
لها من دليل قلنا الامر بعد الحظر ورد للوجوب بدليل وجوب قتل شخص كان
حرام القتل بارتكاب ما يوجب قتله ووجوب الحدود بسبب الجنايات بعد حظرها

حظرها ووجوب الصوم والصلوة على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة
وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان الورود
بعد الحظر قرينة مانعة من الحمل على الوجوب لما جاز الحمل في هذه الصور واشار
الى فرع الاختصاص الثاني بقوله ولا يكون الفعل اي فعل الرسول صلى الله عليه
وسلم سوى فعل الطبع والزلة والمخصوص به وبيان المجمل موجبا كما ذهب اليه
ابن سريج والاصطخري وابن ابي هريرة والحنابلة وجماعة من المعتزلة اعلم ان
علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة في الصيغة اختلفوا
في الفعل فاختار المذكورون كونه مشتركا بينهما لفظا حتى فرعوا عليه كونه
موجبا كالصيغة وانهم ذكروا لاثبات ايجابه ادلة اخرى تنبيها على انه مع
ابتنائه عليه وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل ودفعا لما يرد ان الامر
على تقدير كونه حقيقة في الفعل ايضا لا يدل على الايجاب الا القول احتجوا
على الاصل بقوله تع وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد
(وهو ان الامر حقيقة في الفعل)
وقوله تع وامرهم شورى فتنازعتم في الامر اتعجبين من امر الله وامثال
ذلك والجواب بعد تسليم كون ما ذكر في هذه الآيات بمعنى الفعل ان تسميته
امر مجاز باعتبار اطلاق السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر
ويثبت به وعلى الفرع بقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي
(وهو ان فعله للايجاب)
والجواب ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله عليه السلام صلوا لا بفعله
واختار الآمدي كونه مشتركا معنويا حيث قال فالمختار انما هو كون اسم الامر
متواطئا في القول المخصوص والفعل لا انه مشترك ولا مجاز في احدهما ورد بوجهين
الاول انه قول حادث خارق للاجماع السابق والثاني انه لو كان متواطئا
لما تبادر منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا
ثم اي بعد الاتفاق على ان الصيغة حقيقة في الوجوب اختلفوا في كونها
اي الصيغة لا الامر اذ لا يساعده الادلة من الطرفين كما سيظهر لمن شاء الله

Margin: فان الفعل المبين للمجمل يحتمل ان يكون واجبا او ندبا فيفيد المجمل من الوجوب والندب والاباحة ولا يتعين الوجوب

Margin: [illegible]

ثم قيل بعد ما اثبت فخر الاسلام كونها حقيقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك
اختار كون الامر حقيقة في الندب والاباحة وايضا قد استدل على كونه
مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى وصوم ايام البيض ولا دلالة
فيه على كونه صلوا وصوموا مجازا فدل كلامه على ان الخلاف في ان الصيغة
اقول الجواب عن الاول انه اثبات كونها حقيقة مطلقة في الوجوب خاصة
ونفي الاشتراك لا ينافي اختيار كونها حقيقة قاصرة في كل من الندب والاباحة

وقد صرح فخر الاسلام بانه حقيقة قاصرة

كما لا يخفى وعن الثاني ان كون الامر مجازا في معنى يستلزم كون الصيغة ايضا
مجازا فيه اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث يكون الصيغة حقيقة وان قيل
بعكسه ولا شك في صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم
على انه انما اختار هذا القول بعد اختيار كون المراد بمعنى امر على ما صرح به
الشراح واحدا هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكر فظهر ان الخلاف
انما هو في كون الصيغة حقيقة اذا اريد بها الندب والاباحة فقيل مجاز لانهما
غير الوجوب الذي هو المعنى الحقيقي واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع
انفكاكه عنه والغيران موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الاخر واعترض
عليه بانه يوجب ان لا يوجد المجاز اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم
الغير المنفك اقول المعتبر في باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية لا امتناع الانفكاك
كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب
ان يكون اللفظ المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غيره
الملزوم بهذا التفسير وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام لان معناهما بعض
من الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والشيء في بعض
معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان في الاعمى والجمع في بعض الافراد
ورد بوجهين الاول ان اطلاق الكل على الجزء من مشاهير طرق المجاز الثاني ان
جواز الترك جزء منهما وهو ينافيه الجواب عن الاول انه لا مشاحة في الاصطلاح

في الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على تسمية بعض ما يسميه القوم مجازا حقيقة قاصرة
واجاب صاحب التنقيح عن الثاني بان الامر غير مستعمل في تمام الندب والاباحة
بل في جواز الفعل الذي هو جزؤهما وجواز الترك انما يثبت بعدم دلالة الامر
على حرمة الترك واورد عليه ان معنى الامر لا يكون ندبا ولا اباحة بل شيئا
آخر ليس من معانيه وعلى تقدير ان يكون منهما فليس الكلام فيه بل فيهما وجواب
ان النزاع اذا كان في الصيغة لا يمكن ان يكون معنى قولهم الامر للندب والاباحة
انها تدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا للقطع بانها
لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انها تدل على الجزء
الاول منهما اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لها وللوجوب من غير دلالة
على جواز الترك وانما يثبت ذلك الجواز بعدم الدليل على حرمة الترك فانهم
قد صرحوا بارادة الندب والاباحة بالامر ولا ضرورة في حمل كلامهم على الجزء
الاول منهما وما ذكر ان الامر لا يدل على الجزء الثاني ان اريد يحسب الحقيقة فغير
مفيد او المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما
في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا بجامع اشتراكهما
في جواز الفعل قلنا لا سبيل اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك التصحيح كتصحيحهم
باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من
افراد الشجاع لا ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق فاذا
كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب و
الاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع
جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا
بالقرينة فان قيل غاية ما لزم مما ذكر ان يكون معنى صيغة الامر للندب والاباحة
تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك وهو يمنع ان يكون جزءا من الوجوب قلنا
لا امتناع لان القيد خارج عن المقيد فيتحد التجويز الذي في الندب والاباحة

والتجويز الندب في الوجوب ذاتا وانه تغاير اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام ان
معنى الاباحة والندب اي المراد بصيغتهما غير الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر
لا مغاير ولم يقل غير الوجوب بعضه فيكون قاصرا لا مغايرا فيتامل واما اذا
اريد بصيغة الامر الوجوب فنسخ ذلك الوجوب حتى بقي الجواز عند الش فغير رحمه
لا عندنا فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا كما سيجي ان شاء الله تعالى
فلا مجاز في الجواز ايضا اي كما لا حقيقة فيه عنده لانه دلالة امر الوجوب على جواز
الفعل ودلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي لانتفاء
الاستعمال فيهما فرعه فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ
مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرايين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة
الى المجاز في اطلاق واحد ومطلقه عن قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة
سواء وقت بوقت او علق بشرط او خصص بوصف او جرد عنها فان المراد بالمطلق
ههنا هو المطلق عن تلك القرينة فلا ينافيه التقييد بما ذكر لا يقتضي التكرار اي
تكرار الفعل وهو وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات متعددة واما عمومه فشموله افراده
فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان ويفترقان
في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم
فيه العموم التكرار فلهذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا
الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة وانما قال ومطلقه لان المقيد بما ذكر
من القرينة يفيد ما دلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة
مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلانه
على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد الاستغراق
لا الاخبار وجوابه ان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل ولا دليل واما التكرار
فلان اقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال
أكل عام يا رسول الله حين قال عليه الصلوة والسلام يا ايها الناس قد فرض الله

عليكم الحج فحجوا والا لما سأل لانا نقول علم انه لا حرج في الدين
وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه
ان السؤال لا يدل على ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكررا
بتكرر سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه ان
السبب لا يتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه الثاني وهو مذهب الشافعي
انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا مرة او اكثر لما
مر من سؤال الاقرع ولانه مختصر من اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان
التعريف زائد لا يثبت الا بدليل كما سبق والنكرة في الاثبات تخص لكن
يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة
وسيجي جوابه الثالث وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان
معلقا بشرط كقوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله
تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك وجوابه
ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب
لا من مطلق الامر المعلق بشرط والمقيد بوصف اعترض بان اداء العبادات
كالصوم والصلوة مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخلوا اما ان يكون مضافا الى
الاسباب او الى الاوامر والاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب
فتعين الثاني واجيب بان المراد بالاسباب ههنا العلل لا الاسباب المحضة
كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة فكانه قال ما تكرر من العبادات
بتكرر عللها لا بالاوامر الموجبة لتلك العبادات وبين ذلك بان الله تعالى
لو قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولا شك ان
تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول اقول هذا لا يدفع الاشكال لان حاصله
ان السبب المتجدد في الصوم والصلوة هو الوقت ووجوب الاداء المتكرر لا يضاف
الى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره وانما يضاف الى الامر وهو ليس بمتكرر فتغير

اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه العدول عن تسمية الوقت سببا الى تسمية علة فالصواب
في الجواب ان يختار اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد
يدل على التكرار ويحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجها في اول الوقت في الصوم
وآخره في الصلوة فبتكرر الوقت يتكرر توجه الامر وبتكرر توجهه يتكرر وجوب
الاداء وسيجيء لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى الرابع وهو مذهب عامة
علمائنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله مطلقا سواء علق بشرط او قيد بوصف اولا
بل يقع على اقل الجنس اي جنس الفعل وهو ادنى ما يعد به ممتثلا لتعينه ويحتمل كله
اي كل الجنس من سبيله وهو النية لكونه كال المسمى لتضمنه علة لعدم اقتضائه
التكرار وعدم احتماله له مصدر الا يحتمل محض العدد كالاثنين في طلاق الحرة والثلثة
وغيرها من الاعداد في سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد
بل على الواحد حقيقة لتعينه وتيقنه او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه
جنس واحد من الاجناس فيحتمل لكونه كال المسمى وههنا ابحاث الاول انه ان
اريد بكون المصدر مفردا انه موضوع لمفرد فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على كونه
موضوعا للجنس من حيث هو هو وان اريد انه لفظ مفرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع
فمسلم ولكن لا ينافي احتمال العدد وانما ينافيه لو لم يكن موضوعا للجنس الجواب
ان المراد به مقابل المثنى والمجموع والمنع مكابرة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد
جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه وارادته منه ولا يخفى على ذي مسكة
ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي لا دلالة له على العدد من حيث هو هو اذ لا دلالة
للعام على الخاص اصلا ولا دليل خارجيا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه
قطعا الثاني لا نم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات
العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه
ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى
انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل الجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل

كل فرد انما هو من اداة الاستغراق وكلامنا في المفرد العاري عنها فان قيل
احدهما عن الآخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي
نفسك اثنين وصم ثلثة ايام او كل يوم ونحو ذلك واجيب بانا لا نسلم
انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد
في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا
او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء كذا قال شمس الائمة واعترض
عليه بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فيكون اقترانه به تغييرا بل
يكون تقريرا وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجبه انه موضوع له في اللغة
فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا في الجنس من حيث
تحققه في ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجري عليه من حيث وجوده ولما
كان الواحد ادنى ما يتحقق الجنس في ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه صار
موجبه عرفا فمتى اقتصر المتكلم على المصدر علم انه اراد موجبه العرفي واما اذا
زاد عليه علم انه اراد معناه اللغوي المطلق ولا شك ان تقييد المطلق تغيير
بل تبديل والى ما ذكرنا يشير عبارة المجيب حيث قال الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ
اي اللفظ المطلق عن دلالة العرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه
اللغوي وكذا اي كالامر في عدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله له كل اسم فاعل
دل عليه اي على المصدر قيد به احترازا عن اسم فاعل جعل علما كالقاسم والحارث
فان الدلالة المعتبرة عندهم هي المقارنة للارادة لا التفات الذهن فقط
وذلك كالسارق في آية السرقة فان المصدر الثابت بلفظ السارق
لما لم يحتمل العدد اريد بها المرة ولا احتمال ههنا للواحد الاعتباري اعني كل السرقات
التي توجد منه لانه يؤدي الى انه لا يقطع يده وان سرق الف مرة الا عند الموت
وذلك باطل بالاجماع فتعين المرة الواحدة لا يقطع الا يد واحدة فهي اما اليمنى
او اليسرى او اعم منهما والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وقراءة

ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما اذ القراءات يفسر بعضها بعضا فلا يكون اليسرى
والاعم مرادا ضرورة فقول الشافعي ان الاية تدل على قطع يسرى السارق
في الكرة الثانية يكون ضعيفا قيل مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه
يحمل المطلق على المقيد اتفاقا اقول انما لم يحمل الشافعي المطلق على المقيد ههنا
لما سبق انه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة لا لانه لا يحمل في مثل هذه الصورة
وهو اي الامر اما مطلق عن الوقت وهو الذي لم يتقيد المطلوب به بوقت يكون
الاتيان به بعده قضاء وقد يزاد او غير مشروع فعلى الاول يكون امر الحج
مطلقا وعلى الثاني موقتا واما صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء
رمضان فالاظهر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان
لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له وعدها من الموقت تسامح
مبني على الظاهر كالامر بالزكوة ونحوه اي الامر بصدقة الفطر والعشر والكفارات
والصحيح الذي عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين انه اي الامر
لا يوجب الفور وهو لزوم الاداء في اول اوقات الامكان بحيث يلحقه الذم
بالتاخير عنه خلافا للكرخي منا وبعض اصحاب الشافعي والقائلين بان موجب الامر
التكرار لهم قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك حيث ذم ابليس على ترك السجود
في الحال مع كون الامر مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه واجيب بانا لا نم
ان الفور مستفاد من الامر بل من الفاء في فقعوا له ساجدين اقول قد منع
المحققون دلالة الفاء الجزائية على التعقيب بالقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى اذا نودي
للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الاية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ
فالوجه ان يقال توجه الذم اليه يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان فيه حيث
خالف جمهور المشتغلين بالامر المتناول له ولهم او يقال ان ذلك امر مقيد بوقت
معين ولم يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلوب ولنا ان الفور امر زائد ثبوته
فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال

المطلق

بالاستقبال فانما لا يحتاج الى القرينة هو الاصل وايضا صح ان يقال افعل الساعة
او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور لكان الثاني والثالث
تناقضا والاول تكرارا واعترض بتجويز ان يكون الاول بيان تقرير والاخير ان
بيان تغيير واجيب عن بيان التقرير بانه لو كان كذلك لبقي على اطلاقه كما كان
قبل التقييد بالساعة اذ ليس بيان التقرير الا تاكيد السابق باللاحق و
انعقاد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد مما يكذبه اقول
ان اريد الاطلاق لفظا فمسلم لكنه غير مفيد وان اريد معنى فلا يسلمه القائل
بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع بلا خلاف بينهما اي بين ابي يوسف ومحمد
وذهب الكرخي وجماعة من مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابي يوسف خلافا
لمحمد والصحيح انه لا خلاف بينهما ههنا والخلاف الواقع بينهما في الحج انه هل يجب
على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف او على التراخي كما ذهب اليه محمد ابتداء لا
كما سياتي بيانه وكونه ابتدائيا اما لهذا الوفاق على ان الامر المطلق للتراخي
وامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام ومن تبعه او لعدم الاطلاق
بل للتقييد بالوقت كما ذهب اليه الامام شمس الائمة السرخسي حيث قال ثم
جعل هذا الخلاف على الخلاف المعروف بين اصحابنا في الحج انه على الفور او
على التراخي ثم قال وعندي ان هذا غلط منه فان الامر باداء الحج ليس بمطلق
بل هو موقت باشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة واما مقيد به
اي بالوقت وقدم معناه ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد الى الاقسام
باعتبار القيد قسم القيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها تسامحا
فقال وهو اي ذلك الوقت اما ظرف للمؤدى المراد به ما يفضل عن المؤدى
اذا اكتفى على القدر المفروض وشرط للاداء اي لان يكون الفعل اداء لا قضاء
فانه قيل ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكر ما قلنا
ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف الاداء فلا استلزام

اصحابنا ثم

قطعا للتحقق بعد الوقت وان اريد به المؤدي فاللزوم مسلم لكنه غير بين حتى
يستغنى عن ذكره وسبب نفس الوجوب لا وجوب الاداء فانه ثابت بالخطاب
كما سيجيء ان شاء الله تعالى كوقت الصلوة فانه ظرف لها فضلة عنها اذا
اكتفي بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه ولا
تاثيره في وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقويها قوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس فان الاصل في اللام كونها للتعليل دون الوقتية ومعنى سببيته
لها ان الموجب الحقيقي وهو الله تعالى رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة
شكرا لنعمة الوجود فيه ولنعم اخرى متوالية فيه كترتيب سائر الاحكام
على امور ظاهرة مناسبة تيسيرا كالملك على الشرى والملك والحل على النكاح
ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور وهذه مؤثرة
فيه بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث
قلت القديم هو الايجاب الازلي والوقت ليس بمؤثر وانما يؤثر فيما يترتب
عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلا وهو حادث فلا اشكال قوله ولمنافاة
الظرفية للسببية علة لقوله قلنا قد مرت عليه اي لكون ظرفية كل الوقت
للمؤدي منافية لسببيته للوجوب قلنا السبب للوجوب جزء من الوقت لا كله
ووجه المنافاة ان ظرفية الوقت تقتضي الاحاطة وسببيته التقدم وقد
ثبت الاول لان الكلام في الاداء لا القضاء فانتفى الثاني فان قيل المحاط
غير المسبب فلا منافاة قلت نعم لكنه يستلزم اذ لا اداء قبل الوجوب بلا خلاف
ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وليه الشروع
اولا والا لما وجب على من صار اهلا لها بعده واللازم باطل بالاجماع ولا آخره
على التعيين والا لما صح الاداء في الاول لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت
انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الاخر ظهر ان السبب
هو الجزء الاول وان لم يتعين للسببية لسلامته عن المزاحم اذ المعدوم لا يصلح

ان يكون معارضا للموجود ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح
ولانتفائها في حق القضاء بسبب انتفاء ظرفية الوقت له قلنا هو
اي السبب في حق القضاء الكل اي كل الوقت ثم اي بعدما كان السبب
الجزء الاول ان وليه اي ذلك الجزء الشروع بان يقع اول الشروع بعد
ذلك الجزء خلافا للشافعي فان المقارنة به يعتبر عندهم فانه فرض
تقارن اول الصلوة باول جزء من الوقت صحت عندهم لا عندنا لوجوب
تقدم السبب على المسبب وان قيل التقدم الذاتي كاف في السببية قلنا
بعد تسليم الرواية وامكان ان لا يتقدم جزء لا يتجزى انه ينافي سببية الوقت
كما عرفت كون العبادة شكرا لنعمة الوجود فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة
تقررت اي السببية فيه اي في الجزء الذي وليه الشروع والا اي وان لم يله
الشروع تنتقل اي السببية عن ذلك الجزء متسببا ذلك الانتقال بالترتيب
بان يكون الى الثاني ثم الى الثالث ثم وثم فان قيل الانتقال من خواص الجواهر
فلا يتصور في الاعراض والامور الاعتبارية قلت قد ثبت في قواعد الشرع
ان الامور الشرعية لها حكم الجواهر فيجري فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره
الى جزء متعلق بتنتقل يسع ما بعده اي ما بعد ذلك الجزء التحريمة منصوب
مفعول يسع وانما اقتصر الانتقال على هذا الجزء ليتأتى الشروع في الوقت اذ
لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت واتم
بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء وانما لم يعتبر ان يتوهم امتداد الوقت
بوقف الشمس كما في ايجاب القضاء ولا شك ان توهم الامتداد انما يكون
بعد الشروع خلافا لزفر فان الانتقال ينتهي عنده الى جزء لا يسع ما بعده الا
فرض الوقت لان الانتقال الى ما بعده يؤدي الى التكليف بالمحال واجيب عنه
بانه انما يؤدي اليه لو كان المطلوب عين ما كلف به وهو الاداء اما اذا كان
المطلوب تحقق الوجوب في الذمة ليلزم القضاء فلا قال صاحب التنقيح

ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل
يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء
حاصل ههنا لان القدرة التي تشترط لوجود العبادات متقدمة وهي
سلامة الاسباب والآلات فقط وهي حاصلة ولا يشترط القدرة التامة
الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت
سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فيه بحث اما اولا
فلانه مناقض لما قال في الفصل الذي يلي هذا الكلام ان تضيق الوقت
عن الواجب غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء واما ثانيا
فلان الوقت لكونه شرطا للاداء آلة له وسلامته ان يكون بحيث يمكن
ان يتوصل به اليه بادائه فيه اذ لا معنى لسلامة الآلة الا صحة التوصل بها
الى المطلوب ولا يخفى ان هذا الوقت لا سلامة له بهذا المعنى فالطريق في
التسليم ان يختار في التسليم ما ذكر في الطريقة فيعتبر تفريع على انتقال السببية
الى الجزء الاخير حدوث الاهلية اي اهلية المكلف للاداء ما كلف به
كالاسلام والبلوغ وانقطاع الحيض ونحو ذلك فيه اي في ذلك الجزء
من الوقت حتى اذا اسلم او بلغ او طهرت فيه يجب عليه القضاء ويعتبر زوالها
اي زوال الاهلية فيه ايضا كعروض مقابلات ما ذكر حتى اذا كان المكلف اهلا
للاداء الى هذا الوقت فزالت بان جن او ارتد والعياذ بالله تعالى او حاضت
لا يجب عليه القضاء خلافا له اي لزفر في الاول فان السببية لما لم تنتقل عنده
الى هذا القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاهل فيه
لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرفت جوابه وخلافا للشافعي
في الثاني وكذا في الاول على قول ودليله عين دليل زفر واما وجه الخلاف
في الثاني فهو ان وجوب الاداء في العبادات البدنية لما لم يغاير عنده نفس الوجوب
وقد وجدت في اول الوقت بالاتفاق وجد وجوب الاداء فيه فيتقرر الواجب

الواجب في الذمة بتوجه الخطاب وبعد تقرره لا يزول بزوال الوقت
بالاجماع وجوابه منع توجه الخطاب ومنع تقرر الواجب في الذمة فانه انما
يتقرر بتقرر السببية في الوقت ثم لما بين اصل السبب اراد ان يبين ما تقرر عليه
السببية فقال ويتوقف تقررها اي تقرر السببية في الجزء سواء كان هو
الجزء الاول والجزء الذي لا يسع ما بعده الا التحريمة او ما بينهما من الاجزاء على
اتصاله اي اتصال الشروع بذلك الجزء ويتوقف تقررها في الكل على انتفائه
اي انتفاء الشروع في الوقت فانك قد عرفت ان السبب الاصلي هو الكل وانما
انتقل الى الجزء لضرورة المنافاة فاذا خلا عن الشروع فيه ارتفعت الضرورة
وتقرر فيه السببية ويعتبر في كمال الواجب ونقصانه وصف ما تقرر فيه السببية
وحاله فان كان كاملا كان الواجب كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا و
يتبعهما اي كمال الواجب ونقصانه التادية اي تادية الواجب كمالا ونقصانا
يعني ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا وما وجب ناقصا يؤدى ناقصا
فلا يقضى تفريع على ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا اي اذا لم يؤد ناقصا ما
وجب كاملا فلا يقضي العصر في الوقت الناقص من الاوقات الثلثة وقت
الطلوع والغروب والاستواء لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع
فيه كان السبب الكل لما سبق وهو كامل لا نقصان في نفسه لانه ليس الآن
التشبه بعباد الشمس فانهم عند تمامها يعبدونها في هذه الاوقات فاذا خرج
بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك النقصان فما يجب به يجب كاملا فلا يؤدى ناقصا
فلا يقضي العصر في واحد منها كما لا يقضي غيره ايضا فيه فاندفع بهذا التقرير
ما يقال ان السبب وهو كل الوقت ناقص لنقصان البعض فينبغي ان يجوز
القضاء في الناقص ولا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب
القضاء كاملا ترجيحا لاكثر الصحة على الاقل الفاسد ونفيه الفساد [illegible]
تفريعان على ما ذكر والفرق بينهما ان السبب الكامل في الاول كل الوقت

وههنا بعضه يعني ان ما وجب كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل الفجر عند
محمد رحمه وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل
لا نقصان فيه اصلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت في اثناء
الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لان ما وجب
كاملا لا يؤدى ناقصا لا عصر يومه في وقت الاحمرار بالغروب تفريع
على ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا يعني ان ما وجب ناقصا اذا ادى ناقصا
لا يفسد عصر يومه في وقت احمرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه لما
بدأ به في الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله بالغروب متعلق
بلا يفسد المقدر الثالث فعلى لا يفسد الاول اي لم يحكم بفساد الفجر الذي طرأ
عليه الطلوع بالقياس اي بسبب قياسه الفجر على الثاني اي العصر وحديث
ابي هريرة وهو قوله عليه الصلوة والسلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع
الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد
ادرك العصر قلنا في الجواب عن دليل الثالث فعلى الاول اي قياس الفجر على العصر
قياس مع الفارق من وجوه الاول ان ما قبل الطلوع لخلو العبادة فيه عن
التشبه كامل فيفسد ما التزم فيه باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب
ناقص فلا يفسد ما التزم فيه بعروض مثله الثاني ان العصر يخرج الى ما هو وقت
الصلوة في الجملة بخلاف الفجر الثالث انه في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب
خروجا عنها والثاني اي حديث ابي هريرة قبل النهي عن الصلوة في الاوقات
الثلثة صرح به الامام الطحاوي في معاني الآثار ونقض ما فهم من قولنا وتبعها
النادرية ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا بالممدود اي بالعصر المشروع فيه
في اول الوقت الممدود منه الى ما بعد الغروب فانه وجب كاملا وقد ادى
ناقصا مع صحته اتفاقا ورد هذا النقض بان الفساد المبني على مثله اراد
بالفساد المبني الفساد الحاصل بمقارنة الغروب ومثله الفساد الحاصل بالاحمرار

بالاحمرار اللازم صفة مثله للعزيمة فانه شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة
ولا شك ان الآتي بها لا يتخلص عن فساد الاحمرار وكراهته وهو معنى اللزوم
عفو جبران بخلاف الفساد الطارئ على الكمال كما في الفجر فانه جميع اجزاء وقته
كامل لا فساد فيه اصلا حتى يثبت حكما للعزيمة ويبتنى عليه الفساد بالطلوع
فيعفى واقول هذا الرد لا يدفع النقض بالعصر عن تلك المقدمة كما لا يخفى
بل يقويه لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملا المؤدى ناقصا وقيل
في رد النقض ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب للكل هو الجزء
الذي قبل الشروع فيه بل كل اي كل جزء من الوقت سبب للكل اي لكل جزء
من الصلوة بلا قيد فالجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص
واجيب عن هذا الرد بانه وان دفع النقض بالعصر لكنه لا يدفع الاشكال
بالفجر الفاسد فانه يقتضي صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذي طرأ عليه
الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا بخلاف العصر كما سبق
وارد على ما يفهم ايضا من قولنا وتبعها النادرية ان ما وجب ناقصا يؤدى
ناقصا ان الاهل في الجزء الاخير من وقت العصر لمن اسلم فيه مثلا لا يقضيه
اي العصر ناقصا اي في الوقت الناقص مع قد وجب فيه فلو كان ما وجب ناقصا
يؤدى ناقصا لجاز اداؤه كذلك وليس فليس ورد هذا الايراد بانه اي عدم
قضائه ناقصا بعد تسليمه لذات الوقت يعني انا لا نم اولا عدم قضائه ناقصا
فان وجوب المسئلة غير مروي عن السلف فيحتمل ان يكون جايزا استثناه لكن
صورة النقض ليست مما وجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل مما وجب
كاملا لما سبق ان ذات الوقت لا نقصان فيه وانما هو من التشبه وقد عرض
هذا الوقت فلا نقصان فيه ولا في سببه فلا يقضى ناقصا والشرطية
كالسببية الا في الانتقال الى الكل يعني ان البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار
السببية آت فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للاداء لما عرف ولا يجوز

ان يكون كل الوقت والا لكان الاداء في الوقت تقديما للمشروط على الشرط
وذلك باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء الاول متعين لعدم
المزاحم ثم ينتقل الى الثاني وهلم جرا الى الجزء الاخير كما في السبب الا انه لا ينتقل
الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم يبق حاجة الى اعتباره واما وجوب
الاداء فيقتضي ليحصل الواقع في ذهن السامع من قوله في اول البحث وسبب
نفس الوجوب ان سبب وجوب الاداء ماذا وازالة لتردده في ذلك
فسببه الخطاب اي اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل فان قيل ما الفرق
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء قلنا قد اضطرب في تحقيقه كلام القوم
والاقرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل
او اداء المال في زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان
مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه في قيام العذر بعد وجود السبب ان
يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي
الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال واعلم ان جمهور
مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا
وهو مذهب الشافعي والجبائيين من المعتزلة خلافا لما يقوله شرذمة من
الشافعية ان الوجوب متعلق باول الوقت وفي الاخر قضاء والعراقيون
من اصحابنا ان الصلوة تجب باخر الوقت وفي الاول موقوف او نفل يسقط
به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعية والمعتزلة بوجه اخر وهو ان
صحة الصلوة في اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلي على
سبيل التوسعة والتخيير كان الشارع قال له اد الصلوة في هذا الوقت
اما في اوله او وسطه او اخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلوة فيه
لانعقاد سبب وجوبها لا لتوجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم في اخر الوقت
انه لم يوجد الشروع لانه الان ياثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا

وجوب الاداء

لا شيء عليه وفي حال الشروع ان وجد صرح به في التلويح وغيره ولهذا قلت
المتوجه عندنا اي في جزء وقت يسع ذلك الا في اخر الوقت الفرض ولا يريد به
ان الخطاب المتوجه عند الشروع في اي جزء كان من الوقت فانه قبل هذا يتوجه
الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة بان حصلت الاهلية
فيه قلنا قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه لانه تكليف بما لا يطاق فلا وجوب
اداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب القضاء مبني على
وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر
الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي
توهم ثبوت القدرة فههنا يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة
الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت بتوقف الشمس كما تحقق في حق
النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به فخر الاسلام في شرح المبسوط
ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على ما ذكر في الطريقة كما مر
وحكمه اي حكم هذا القسم من المقيد بالوقت اشتراط التعيين في النية
فان الوقت لما كان متسعا شرع فيه غير ما وجب فيه فلا بد من تعيينه ليتميز
عما عداه ولا يسقط ذلك التعيين وان ضاق الوقت بحيث لا يسع
الا فرضه لان ما ثبت حكما اصليا اعني وجوب التعيين بناء على سعة الوقت
لا يسقط بالعوارض من تقصير العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة
قيل عليه القول بتقصير العبد بالتاخير الى حيث يسع فرض الوقت مع ان
له ولاية ذلك شرعا مشكل اللهم الا ان يقال فيه تقصير بواسطة ترك
العزيمة ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا
التكلف لان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق
عند الضيق اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال
فممنوع وان اريد مطلق الجواز فمسلم لكنه لا ينافي التقصير كالصلوة منفردا

في وقت الاحمرار وقوله اللهم الا ان يقال الخ ضعيف لانه يقتضي ان يعد من
ادى المكتوبة في اول الوقت او وسطه واكتفى على القدر المفروض مقصرا
بسبب تركه العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله ولا يخفى الخ اضعف منه لان
المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم ان الوقت اذا ضاق يكون معيارا فينبغي
ان ينتفي صحة الغير فيه ولا يحتاج الى التعيين كايام رمضان فالقول الخ دفعه
ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق
مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد بتقصير العبد تضييقه الواسع بحيث
يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا راجحا فانه مراعاة وقت
لا يسع الا الفرض كالمحال عادة او التقصير بالنظر الى العصر فان التضييق
مطلقا لو كان سببا لسقوط التعيين لكان سببا في العصر ايضا والتاخير
فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا وحكمه ايضا عدم التعيين
اي عدم تعيين المؤدى الا بالاداء لا بالقول حتى لو قال عينت هذا الجزء
ولم يشتغل بالاداء لا يتعين بل له الاداء في غيره لان الشارع لم يعين جزءا
بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولا لشارك الشارع في وضع المشروعات
لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال
بالامر وفي ضمنه فلا فساد فيه فان قيل ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد
جناية يخير فيها المولى بين الدفع والفداء فاختار الفداء وعينه قولا حيث يجوز
قلت المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل والمحل تابع وفي حقوق العباد هو تعيين
المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول كما يحصل
بالفعل فكان القول محققا غرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز التعيين
ثم لما فرغ عن النوع الاول من الوقت شرع في الثاني فقال واما ذلك الوقت
معيارا له اي للمؤدى لانه قدر به حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه وعرف
كما يعرف مقادير الاشياء بالمقدار وشرطا لادائه كما سبق في الظرف وسببا لوجوبه

لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر من علماء الاصول فانها معيار للصوم وشرط
لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان
الاخبار عن الموصول يشعر بعلية الصلة للخبر عند صلوحها لها على ان الاظهر
ان من ههنا شرطية فيكون ادل على السببية ولنسبة الصوم اليها وتجدد الاداء
فيها بتجددها فيكون كالنسبة ونحوه مع عدم الخطاب وفي هذه الوجوه من الانظار ما لا يخفى
على اولي الابصار والشهر عند البعض وهو شمس الائمة السرخسي فانه ذهب الى
ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة اما شرطيته وسببيته
فستظهر انه مما سيأتي واما معياريته فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لا يفضل
عن اجزائه شيء يسع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان
فلا ضرر في بقاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس بمحل للصوم وانما ذهب
اليه لظاهر الاية السابقة اعني قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فانه دلالتها على
سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام وظاهر الحديث
وهو قوله عليه الصلوة والسلام صوموا لرؤيته فان المراد بها شهود الشهر بمعنى
الحضور فيه لا حقيقتها اجماعا ولذا اي لسببية الشهر مطلقا جاز النية للصوم
في الليلة الاولى من شهر رمضان ولو كان السبب اليوم لما جازت فيها لامتناع
تقدم النية على السبب ولذا ايضا قضى تمام رمضان من جن فيها اي من صار
مجنونا في الليلة الاولى منه وامتد جنونه الى العيد ولو كان السبب اليوم لما وجب
القضاء لانه يقتضي سبق الوجوب في الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم تقدم
الوجوب على السبب وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها
امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا ثم لما ورد ان الشهر
مطلقا لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم في الليل وهو باطل اراد ان يدفعه
فقال بطريق الوصل وانه لم يجز الصوم ليلا اي في الليل كما في وقت الصلوة
فانه سبب عندنا وانه لم يصح الاداء فيه بل لا يسع الا التحريمة ولقائل ان يفرق

بان اخر الوقت لا ينافي الصلوة بالذات فانه جزء من وقتها بل انما لم يجز فيه
بسبب نقصان العارضة بخلاف الليل فانه ينافي الصوم بالذات فلا يلزم من جواز
كونه سببا جواز كون الليل ايضا سببا اعلم ان القائل بسببية الايام
يقول الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر يقول السبب
هو الجزء الاول منه كما في الظرف وقد بين الفرق بينه وبين الظرف بقوله
والجزء الاول ههنا اي في المعيار متعين للسببية من غير اشتراط اتصاله
بالاداء بخلاف الجزء الاول من الظرف كما سبق تمام بيانه وهذا ما قال في الهداية
ان السبب في الصلوة الجزء المتصل بالاداء وفي الصوم الجزء الاول وحكمه اي حكم هذا
القسم نفي صحة الغير اي غير ما وجب في ذلك الوقت فيه وحكمه ايضا عدم
اشتراطه اي التعيين في النية خلافا للشافعي وانه وجب اصل النية خلافا
لزفر وسيجيء خلاف كل منهما فيؤدي تفريع على النفي والعدم اي فح يؤدي
صوم رمضان من الصحيح المقيم بمطلق الاسم بان ينوي مطلق الصوم ومع
الخطاء في الوصف اي وصف الصوم بان ينوي صوم القضاء او النذر او
الكفارة او النفل الا في مسافر ينوي واجبا اخر استثناء من قوله والخطاء في
الوصف يعني ان هذا الصوم لا يؤدى في حق المسافر مع الخطاء في الوصف بل
يقع عما نوى عند ابي حنيفة وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم
بشهود الشهر وهو ثابت في حقهما ولذا صح منه بالاجماع الا ان الشرع اثبت له
الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه وذا لا يجعل غير المشروع مشروعا فاذا ترك
الترخص صار هو والمقيم سواء ولابي حنيفة فيه طريقان الاول ان المسافر لما
كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه كشعبان فيقبل سائر
الصيامات والثاني ان المسافر لما ترك ترخص الافطار وصرف امساكه الى مصالح
دينه بان صرفه الى المنذورات والكفارات والقضاء صرفه الى ما هو اهم عنده
لانه ما دام في السفر مؤاخذ بما ذكر دون صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة

لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى وعلى هذا الطريق
يكون في النفل روايتان فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثاني
عن الفرض واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية لان
ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكونه العزيمة احق من صرفه
الى النفل بخلاف المريض في الصحيح اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول
ابي حنيفة فان الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا صام بنية واجب اخر او نفل هل
يقع عن رمضان او عما نوى فقيل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه
كشعبان وقيل عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة وقد اختاره فخر
الاسلام وشمس الائمة لان رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات
شرط الرخصة قال زفر تعينه يغني عن النية يعني ان الوقت لما تعين للصوم كان
كل امساك يقع فيه حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل كمن استاجر خياطا ليخيط
له بيده ثوبا بعينه فخاط على قصد الاعانة يقع عن الاجارة فكذا الامساك يقع
عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب الى فقير بلا نية قلنا في جوابه فيكون
جبرا اي اذا لم يشترط النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قربة اذ لا قربة بدون القصد
والشرع لم يعين لصوم رمضان الا الامساك الذي هو قربة بخلاف الهبة من الفقير
فانه قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو عين النية وقال الشافعي دفع الجبر
الذي اعتبرتم اوجب التعيين فانه وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف
ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية فكذا لا بد لصيرورة القربة فرضا
او نفلا منها احترازا عن الجبر قلنا في جوابه على طريق القول بموجب العلة
الاطلاق في المتعين تعيين اي سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق
في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقيل يا انسان ينصرف النداء
اليه قطعا بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل العبادة والعادة لم يصب
بالاطلاق فاحتيج الى التمييز بالنية ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى الصحيح المقيم

النفل او واجبا اخر اذ الخطأ لبطلانه اطلاق يعني ان الوصف المذكور خطأ
لما لم يكن مشروعا بطل ولما لم يكن لازما بقي الاطلاق وقد عرفت انه تعيين
ثم الثالث فهي اوجبه اي التعيين في الاول اي اول اليوم حتى شرط التبييت
لشيوع الفساد يعني ان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في جزء فسد ذلك
الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم التجزي صحة وفسادا ولا يمكن اعتبار تقدم
النية المتاخرة لانتفاء الاستناد ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الا به
والاستناد ان يثبت الحكم في الزمان المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في
الزمان المتقدم وانما قلنا بانتفاء الاستناد ههنا لانه انما يمكن في الامور
الشرعية كالملك في المغصوب ونحوه واما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن
وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا حصل في وقت
لا يحصل في اخر قبله كالنية بعد الزوال وقبله في القضاء قلنا في جوابه لا نقول
ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول انها
موجودة في الزمان المتقدم تقديرا كما ان النية المنعقدة التي لا تقارن شيئا
من اجزاء اليوم تصير مقارنة لها تقديرا وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام
فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديرا والتقدير الذي اعتبرناه
غير الاستناد الذي نفاه وهو اي التقدير والمراد النية التقديرية كاف
في الطاعة القاصرة وهي الصوم في اول النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس
الى المفطرات فظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد بل حاله
موقوفة فان وجد النية في الاكثر يقدر وجودها فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية
والا يفسد لانتفاء النية اصلا ثم لما فرغ عن النوع الثاني من الوقت شرع
في الثالث منه فقال واما ذلك الوقت ظرف له اي للمؤدى وشرط لادائه
لا بمعنى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرفت انه لا يمتنع عند ابي حنيفة وابي يوسف
اصلا بل بمعنى فوته اي فوت الاداء بفوته اي فوت الوقت وسبب ايضا

ايضا لوجوب ادائه كمعين اي ذلك الوقت كوقت معين نذر فيه الصلوة او
الصدقة واما نفسه اي الوجوب فبالنذر قال في شرح الجامع الكبير السليماني
يجوز تعجيل ما اوجبه الله تعالى مضافا الى الوقت كالزكوة وصدقة الفطر فكذا
ما اوجبه العبد مضافا اليه وكما ان في الزكوة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب
الاداء عند تمام الحول تيسيرا فكذا نفس وجوب المنذور بالنذر ووجوب
الاداء بالوقت المعين له فاذا عجله كان بعد الوجوب فيجوز وحكمه اي حكم هذا
النوع جواز التقديم اي تقديم الاداء عليه اي على الوقت لانه لما كان سببا
لوجوب الاداء جاز تقديمه عليه اذ المفسد في تقديم الاداء على سبب نفس
الوجوب واما ذلك الوقت معيار للمؤدى هذا شروع في بيان النوع الرابع
من الوقت وشرط للاداء بمعنى فوته بفوته كما مر وسبب له اي لوجوب الاداء
لا لنفس الوجوب لما سبق كمعين نذر فيه الصوم او الاعتكاف فانه معيار
للمؤدى وسبب لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر ويلحق به اي بهذا الوقت
سنة نذر فيها الحج فانها تشبه المعيار وشرط للاداء بالمعنى السابق
وسبب لوجوب الاداء وحكمه نفي النفل لمعياريته لا نفي واجب اخر لان
التعيين بولاية الناذر يؤثر في حقه ولا يعدو الى حق الشارع كمن سلم مريدا
لقطع الصلوة وعليه سجدة السهو لا عبرة لارادته فيؤدى بالمطلق تفريع
على نفي النفل لمعياريته والشرطية اي اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم
والاعتكاف بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف بان نوى النفل او واجبا اخر
لما عرفت ان نية الواجب صحيحة ويؤدى ايضا مع نية قبل الزوال كما في رمضان
واما ذلك الوقت معيار فقط هذا شروع في النوع الخامس كوقت صوم الكفارة
وصوم النذر المطلق وصوم القضاء فان كل واحد منها معيار للصوم وهو ظاهر
لا شرط للاداء اذ لا قضاء لها ولا سبب لوجوب الاداء لعدم تعينه ولا لنفس
الوجوب لانها بالحنث والنذر والموجب للاداء وحكمه وجوب تبييت النية وتعيينها

اما وجوب النية فلكونه عبادة واما وجوب التبييت فلان الموضوع الاصلي في غير
المعين النفل فاذا لم يبيتها يقع الامساك منه فلا ينتقل واما وجوب التعيين
فلعدم تعينه وحكمه ايضا عدم الفوات الى اخر العمر اذ ليس له وقت معين
وحكمه ايضا انه لا يتضيق وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره فخر الاسلام في شرح
التقويم هو الصحيح لا ما روى عن الكرخي انه يتضيق عند ابي يوسف كالحج واما
ذلك الوقت مشكل في الزيادة ولما واه هذا شروع في النوع السادس شبيه
المعيار والظرف كوقت الحج وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج
فانها تشبه المعيار من جهة انها لا تسع الا حجا واحدا كالنهار للصوم وتشبه
الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة
الثاني بالنسبة الى سني العمر فان محمدا يوسع مع التأثيم بالموت بعد التأخير
فلا يكون كالصلوة وابا يوسف يضيق مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون
كالصوم فثبت الاشكال وحكمه الصحة في العمر ولو بعد السنين نظرا الى جهة الظرفية
والاثم بالتفويت نظرا الى جهة المعيارية ولما ورد انه لما تضيق ولم يجز التأخير
كما قال ابو يوسف تعين ان وقته العام الاول فكيف يكون اداء في العام الثاني
ولما توسع وجاز التأخير كما قال محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت
في العام الثاني والحكمان متنافيان اراد ان يدفعه فقال ابو يوسف رجح المعيارية
احتياطا لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة لا انه نفى الظرفية بالكلية فان
بالتأخير اي حكم باثم من اخره عن العام الاول حتى ابطل عدالته اما اذا اداه بالاخرة
فيحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك وانه قال بالاداء بعده اي وانه اعترف بكون
الحج الثاني بعد العام الاول اداء نظرا الى جهة الظرفية فان قيل لما رجح المعيارية
احتياطا لكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة وجب ان لا يلاحظ جهة الظرفية
بل يجزم بكون الحج الاتي في العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام
ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل ولا يجوز في رمضان الثاني

لا لكون الحيوة اليه مشكوكة قلت انما لم يجز القضاء في رمضان الثاني لا من جهة
اصالة الصوم المستقل من حيث بكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة فوجب
الجزم بعدم اجزائه في ضمن رمضان الثاني وانه بعده والحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة
لا يبطل بعده كما استبان وليس هنا جهة اصالة للمعيارية حتى يرجح بما ذكر ترجيحا
يؤدي الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية ومحمد رجح الظرفية نظرا الى ظاهر الحال لا انه
نفى جهة المعيارية قطعا فجوزه اي التأخير لكن لا مطلقا بل ان لم يفوت قال فخر
الاسلام وشمس الائمة يسعه التأخير عند محمد من السنة الاولى لكن جواز التأخير مشروط
بعدم التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن في السنة الاولى يأثم وقيل انه لم يمت
اي المكلف بعد الظن به اي بالموت قال الشيخ ابو الفضل في اشارات الاسرار قال
محمد وان فعل الحج يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت
ثم ذكر في اخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان يحج فان كان فجاة لم يلحقه اثم وان كان
بعد ظهور امارات شهد معها قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير
مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوقه واجب
وقال صاحب الكشف ما ذهب اليه محمد من تجويز التأخير بشرط سلامة العاقبة على
ما ذكر الشيخان وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها
فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل اقول فيه بحث اما اولا فلان ما ذكره انما هو
حكم الموسع الذي ليس فيه جهة المعيارية اصلا والكلام في المشكل المشتمل على جهة
الظرفية والمعيارية فيجب ان يكون حكمه ما ذكره الشيخان ليظهر فايدة جهة المعيارية
واما ثانيا فلان كون العاقبة مستورة لا ينافي بناء الامر عليها كيف وقد قال
صاحب الهداية لا غرو ان يكون الفعل مباحا او مندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة
ولا شك ان السلامة مستورة وقد بني الندب والاباحة عليها ولذا اي ولصحة
في العمر بالاتفاق صح تطوع من عليه الفرض يعني ان من وجب عليه حجة الاسلام
ولم يحج عنها بل احرم بنية التطوع يصح لما ذكر وقال الشافعي لا يصح التطوع بل

يقع ذلك التطوع عن فرضه لانه يحج لكونه سفيها فانه من نوى التطوع وعليه حجة
الاسلام يكون سفيها والسفيه يحجر عنده صيانة لماله فحجره صيانة لدينه اولى
فيلغو الوصف اي يحين نية النفل بنيته لغوا ويبقى الاطلاق وهو اصل النية وبه
اي باطلاق النية يؤدي الحج بالاتفاق بل ويؤدي بدونها اي بدون النية
اصلا كالمغمى عليه اي كحج من اغمى عليه يحرم عنه صفة مغمى عليه الرفاق جمع رفقة
بالضم والكسر بمعنى جماعة يرافق بعضهم بعضا في السفر يعني ان حج المغمى عليه الذي
يحرم رفقاؤه عنه يصح مع انتفاء نيته قلنا في جوابه الوصف اي وصف
العبادة عندك كالاصل في كونه كل منهما عبادة محتاجة الى النية كما سبق فاذ
لا نية في الوصف لان النية الاولى التي كانت للنفل قد بطلت بالحجر فلم يوجد
نية اخرى للفرض لا صحة للوصف فلا يقع ما اداه عن الفرض لانتفاء شرطه
ودعوى الاستحسان التي ادعاها الشافعي حيث قال حجة الاسلام قال الشافعي
لما عظم امر الحج استحسنا فيه الحجر عن التطوع صيانة له واشفاقا عليه غير مسموعة
لانه ان اراد بالاستحسان معناه العرفي فلا وجه له لانه لا يقول به حتى بالغ في
انكاره فقال من استحسن فقد شرع وان اراد معنى اخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم
عليه ثم انه ما ذكرنا في الجواب هو الجواب الصواب والجواب المشهور المذكور في
الكتب بان الحجر ينافي العبادة لانه ينافي شرطها وهو القصد والاختيار فيثبتها
بالضرورة ضعيف لان الحجر عنده انما هو بالنظر الى وصف العبادة لا الى اصلها
فان ارادوا بمنافاة الحجر للعبادة منافاته لاصل العبادة فلا نم وجود الحجر
بالنظر اليه حتى ينافيه وان ارادوا منافاته لوصف العبادة اعني النفلية فمسلم
لكن لا يضر بالمقصود وفي الاطلاق دلالة التعيين جواب عن قوله وبه يؤدي
بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده
دلالة لان معنى المؤدي وهو المسلم لا يتحمل اعياء تلك المشاق للنفل وعليه
حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة لا تعارض الصريح ولا يرد

ولا يرد النقض بنية النفل في رمضان لانه وقوعه عن رمضان لتعينه في نفسه بسبب
كونه معيارا لا لدلالة معنى في المؤدي والكلام فيه والاحرام غير مقصود جواب
عن قوله وبدونها اي بعض انا لا نم ان النية ثمة معدومة بل موجودة تقديرا
فانه اختيار لكل باب ما يليق به والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلوة
فصح بفعل الغير بالامر دلالة فانه عقد الرفقة انما يكون ليعين بعضهم بعضا
عند العجز فلما عاقدهم عقد الرفقة استعان بهم في كل ما يعجز واذن لهم به
والاذن دلالة كالاذن صريحا كما في شرب ماء السقاية فقام نيتهم مقام نيته
كما لو امرهم بذلك نصا وهذا الذي من الاختيار كاف في شرط العبادة كما لو
وضأه غيره والمامور به لما فرغ عن الامر وما يتعلق به شرع في تقسيم المامور به
ولهذا اخر هذا البحث عن مباحث المطلق والمقيد وهو نوعان الاول اداء
لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها
مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد
فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح فعند الشافعي يختصان بالعبادة
الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من اقسام
المامور به موقتا كان الامر او غيره ولهذا لم يعتبر في التعريف التقييد بالوقت
حيث قيل وهو اي الاداء تسليم عين الواجب بالامر ليس المراد بالامر الخطاب
الذي يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين والا يخرج عنه كثير من افراد الاداء
كصوم المسافر وجمعة المعذور ونحو ذلك مما يسقط بدونه وجوب
الاداء بل النص الدال على الوجوب في الجملة سواء كان امرا صريحا نحو اقيموا
الصلوة او ما هو بمعناه نحو ولله على الناس حج البيت والمراد بالواجب بالامر
هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري اذ لا يتصور فيه التسليم والا
يلزم ان يكون للايقاع ايقاع ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به والمراد بتسليمه
احداثه والاتيان به كان العبادة حق الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه

واما حقيقة التسليم لا يتصور الا في الاعيان ولم يقل عين الثابت بالامر حتى
يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح لما عرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس
بمامور به ولهذا قال فخر الاسلام وقد يدخل في الاداء قسم اخر وهو النفل على قول
من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب واما قوله في شرح التقويم الاداء على
نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر وقول ابي زيد فيه الاداء نوعان واجب
كالفرض في وقته وغير واجب كالنفل فاما على طريق الحكاية من غير ان يكون
مختارا له كذا او بالنظر الى ما بعد الشروع فان النفل بعد الشروع لا يبقى نفلا
بل يكون واجبا ومامورا به واداء وان لم يكن قبله كذلك و النوع الثاني قضاء
وهو تسليم مثله اي مثل الواجب بالامر بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء
اصحاب الرخصة وارباب العذر قال في الميزان ليس من شرط القضاء وجوب
الاداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء في الجملة لعموم دليله وفوات
عن الوقت في حقه مع وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه من عنده اي من
عند المسلم قيد به احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر
او ظهر اليوم الى ظهر الامس فان شيئا منها لا يكون قضاء وان كان المسلم مثلا
للواجب لانه ليس من عند من وجب عليه وبفقد وزاله ويستعمل كل منهما
اي من الاداء والقضاء في الاخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين كما عرفت و
اشتراكهما في تسليم ما في الذمة الى مستحقه كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم
اي اديتم وقولك نويت اداء ظهر الامس واما في اللغة فقالوا ان القضاء
حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز
في تسليم المثل لانباءه عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه
وذلك في تسليم العين لا المثل ويجب القضاء انه بمثل المثل قيد به لان القضاء
بمثل غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق بموجب الاداء وهو النص الدال
على وجوب الاداء في الجملة كما صرح به فخر الاسلام في شرح التقويم وصاحب الميزان انه في

في الميزان فلا يرد النقض بصوم الحائض وانما يرد لو كان المراد به الامر الذي هو سبب
لوجوب الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير بطلان ما قيل في الجواب عنه ان
صومها خارج عن محل النزاع لان النزاع في ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف
وجوبه على امر جديد لاحق ام يثبت ذلك بالامر السابق فلما لم يتحقق في حق
الحائض الامر خرج صومها عن محل النزاع على ان القائل قد فسر السبب في قول
صاحب المغني الاداء تسليم عين الواجب بسببه بسبب نفس الوجوب لا الوجوب
كالوقت للصلوة والشهر للصوم كما هو راي بعض مشائخنا فكيف يستقيم بعده
جعل الموجب للاداء الامر خلافا للبعض وهو صاحب الميزان وابو اليسر و
العراقيون منا وعامة اصحاب الحديث وعامة المعتزلة قالوا في الاستدلال
على مطلوبهم لا مثل للعبادة الا بالنص يعني ان الفائت عبادة موقتة قربة
في وقتها فلا يقضى الا بمثلها لان الضمان يعتمد المماثلة فاذا فات شرف
الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنص فانه قيل الواجب بالنص الجديد
لا يكون قضاء بل واجبا ابتداء اجيب بانه يسمى قضاء لكونه استدراكا
لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم
لا يجعلون سبب القضاء الا النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه تارة
التفويت وتارة الفوات ايضا كما سيأتي قلنا في الاستدلال على
المختار بحيث يفهم منه الجواب عن استدلال المخالفين لما عقل ما في قضاء
الصوم المكتوب وما في قضاء الصلوة المكتوبة من النص الدال على بقاء
الوجوب في الذمة بعد خروج الوقت اما ما في الصوم فقوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر واما ما في الصلوة
فقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها اي وقت قضائها ووجه دلالتهما على بقاء الوجوب اما الاية فلانها
تفيد ان ما يفعل المريض والمسافر في عدة من ايام اخر هو الذي وجب عليه في

في الشهر واما الحديث فلان الضماير في فليصلها وذكرها ووقتها الى الصلوة
الـ بقية الواجبة ووجه كونهما معقولين ان الواجب اذا ثبت في الذمة
لا يسقط الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق والعجز ولم يوجد الاولان
وهو ظاهر ولا الثالث في حق اصله الذي هو المقصود لقدرته على صرف ما
له من النفل المشروع من جنسه الى ما عليه ليفيد رفع الاثم وان لم يفد احراز
الفضيلة واما سقوط شرف الوقت فللعجز لا الى مثل من جنسه بعد مع فغير
مؤثر في سقوط اصله كضمان المتلف المثلي بالقيمة للعجز ولذا سمي قضاء
وسره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما نصبت
امارة للوجوب والمقصود ما فيهما من العبادة فلما عقل النصان قيس بهما
اي بالقضاء الصوم والصلوة المكتوبتين النظاير من الصوم والصلوة والاعتكاف
والحج المنذورة في وقت معين بجامع ان كل واحد منها عبادة وجب بسببها
وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس لا عندهم اصلا في رواية
وبالتفويت لا الفوات في اخرى وبالفوات ايضا في ثالثة فلا عبرة على هذه
الرواية في الاحكام وانما هي في التخريج واعترض بانه ما ذكرتم اعتراف بكلام
الخصم فانه وجوب قضاء الصوم والصلوة المكتوبتين ثبت بنص الكتاب
والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس واجيب بانا لا نم
ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت
لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر
لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب
المكتوب وكون الوجوب في الكل بالسبب السابق ثم لما ورد ان القضاء لو وجب
بسبب الاداء للزم فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ان
يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان الثاني ولم يقتض صوما مقصودا فلم لم يجز
بل اقتضاه علم انه بسبب جديد موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله

ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود بالاعتكاف لا فرض مستند
اذا نذره اي الاعتكاف في رمضان متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف
فصامه اي رمضان بدونه اي بدون الاعتكاف حتى لو تركهما معا لخرج عن
العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما
كما صرح به في الجامع الكبير واصول شمس الائمة لعود خبر وجوب شرطه
اي شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه الصلوة والسلام لا اعتكاف
الا بالصوم الى الكمال الاصلي وهو ان يجب مستقلا مقصودا بالنذر الموجب
للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف بصوم رمضان انما جاز لشرفه واتصال
الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث لا يمكن دركه الا بوقت
يستوي فيه الحيوة والموت ولم يبق قضاء الصوم حتى يبقى الاتصال بصوم
الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو الاستقلال فقد تبين ان
وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف
الوقت لان سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط
من فضيلة شرف الوقت لان شرف الوقت بعد ما زال لا يدرك الا بوقت
يستوي فيه الحيوة والممات مع ان العبادة مما يحتاط في اثباته فظهر ان
وجوب قضائه بما ذكر انما هو لعود شرطه الى الكمال الاصلي لا لوجوبه اي القضاء
باخر اي بسبب اخر غير سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتفويت
الجاري مجرى النص ونحوه **الاداء** اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض والى
اداء يشبه القضاء والمحض ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم
الى قضاء محض وقضاء يشبه الاداء والاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول
والقضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل
القاصر وكل من هذه الاقسام يجري في حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير
فانه لا يجري في حقوق الله تعالى كما ستبين ان شاء الله تعالى وقد بين كلا منهما

بامثلتها حيث قال الاداء اما محض كامل وهو ان يؤدى مستجمعا لجميع الاوصاف
المشروعة واجبات كانت او سننا مؤكدة قيل التحقيق ان كل اداء محض ترك
فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل اقول هذا يوجب ان يكون الصلوة منفردا
كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به في الهداية وغيره وسيجيء انها قاصرة
كالصلوة بالجماعة يعني صلوة شرع فيها الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر
في رمضان والتراويح والا فالجماعة فيما لم تشرع فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة هذا
مثال للاداء الكامل من حقوق الله تعالى وقوله ورد عين المغصوب مثال له من حقوق
العباد وهكذا حال الاقسام الآتية فان كل قسم منها ممثل بمثالين احدهما من حقوق
الله تعالى والآخر من حقوق العباد او محض قاصر انه لم يستجمع تلك الاوصاف كالصلوة
منفردا فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة ورده اي المغصوب
مشغولا بالجناية يستحق بها رقبته او طرفه فانه اداء لوروده على عين ما غصب
لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه واما غير محض بل شبيه
بالقضاء كفعل اللاحق وهو الذي ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بالحدث
فانه فعله بعد فراغ الامام اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضي ما
انعقد له احرام الامام بمثله وانما لم يعكس لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل وكونه
قضاء باعتبار وصفه حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة تفريع على شبهه بالقضاء
فانه لو كان اداء محضا لتغير بها فلما لم يتغير علم ان فيه شبهة القضاء لان عدم التغير
من خواص القضاء وتسليم عبد مشترى بعد الامهار فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه
كان تسليمه اداء لانه المسمى لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير ملكا له قبل التسليم وتبدل
الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات حتى تجبر المرأة على القبول تفريع على كونه اداء
وقوله ويعتقه اي ذلك العبد المشترى قبل التسليم هو اي الرجل المشتري لا هي اي المرأة
المنكوحة تفريع على كونه شبيها بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لاعتقته والقضاء
اما قضاء محض بمعقول اي بمثل يعقل فيه المماثلة كامل بان يكون مثلا صورة ومعنى كا

كالصوم اي كقضائه بالصوم هذا مثال من حقوق الله تعالى واشار الى المثال من حقوق
العباد بقوله وضمان المغصوب بالمثل اي اذا كان المغصوب مثليا او بمعقول قاصر
بان يكون البدل مثلا معنى لا صورة كضمانه اي المغصوب بالقيمة عند العجز عن المثل الكامل
بان يكون المغصوب قيميا او مثليا انقطع مثله ولم يمثل لحقوق الله تعالى لعدم جريان
هذا القسم فيها وما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كامل وبالانفراد قاصر رد بان
الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا
اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل وهذا اي القضاء بمثل معقول قاصر خلف
عن الاول يعني القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لا يصار اليه الا عند
العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله لا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل
الا يوم الخصومة لان الواجب في الذمة هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر بالعجز وذلك
وقت القضاء او قضاء محض بمثل غير معقول يعني انه لا ندركه بعقولنا لا ان يكون مما
نرده العقول اذ العقل حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز التناقض بين حجج الله تعالى
كالفدية في حق الشيخ الفاني ومن بمعناه فانها قضاء للصوم لا مماثلة بينهما لا صورة
وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية عين هي وسيلة الى
الشبع والمال قضاء للقصاص فيما اذا عفى احد الاولياء واخذ الباقي المال او صالح
عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع الاصلي فيها هو القصاص وقد
شرع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص
معنى هو وسيلة الى الفناء والمال عين هي وسيلة الى البقاء هذا والمشهور في التمثيل
والبيان ان يقال كضمان النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى ودية مسلمة الى اهله
من غير ان يعقل فيه المماثلة اما صورة فهو ظاهر واما معنى فلان الآدمي مالك مبتذل وهو
سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز فلا تماثل بينهما وانما عدل عنه ههنا
لان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثاني بالنظر الى بيان عدم المعقولية اما الاول
فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحقه والضمان في هذه الصورة غير كا

وجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثاني فهو ان المماثلة انما
هي بالنظر الى الثابت في الذمة والنفس ليست مما ثبت فيها فلا وجه لبيان انتفاء
المماثلة بينها وبين المال وانما الثابت فيها القصاص فالوجه بيان انتفائها بينه
وبين المال ثم لما ورد على قولنا او غير معقول كالفدية للصوم انكم اوجبتم الفدية
لصلوة الشيخ الفاني ومن بمعناه بلا نص او دلالته قياسا على صومه الثابت بنص
غير معقول اجاب عنه بقوله والامر بها اي بالفدية في الصلوة اي صلوة الشيخ الفاني
ومن بمعناه ليس للعمل بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل للاحتياط فان النص الوارد
في الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين يحتمل ان يكون معللا
بالعجز تعليلا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه كذا فسره ابن عباس وحذف لا
جائز عند عدم اللبس ويعضده قراءة حفصة لا يطيقونه باثبات لا ويحتمل ان لا يكون
معللا به ذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبدأ لكن
كل علة منصوصة لا يجب ان تكون متعدية يصح معها القياس لجواز ان تكون العلة المنصوصة
قاصرة لا يصح معها القياس كما تقرر في موضعه فامرناه بالفدية نظرا الى الاحتمال
الاول احتياطا في باب العبادة لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل عليه انهم
لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما حكموا به في الصوم حتى قال محمد في الزيادات
تجزئه ان شاء الله تعالى ولو كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق [illegible]
كايجاب التصدق اي ما ذكر من الامر بالفدية للاحتياط كايجاب التصدق بالعين
اي بعين الاضحية المعينة للتضحية او القيمة اي قيمتها اذا استهلكت او لم يضح بها
الغني فانه ليس باعتبار الخلف بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل من قبيل الاخذ
بالاحتياط وذلك ان التصدق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا لان شكر النعمة
انما هو من جنسه وهذه عبادة مالية فينبغي ان يكون شكرها منها الا ان الشرع نقل الى
الاراقة تطييبا للطعام بازالة ما في مال الصدقة من اوساخ الآثام ويحتمل ان يكون
الاراقة اصلا من غير اعتبار معنى الصدقة ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون لقيام النص

النص وبعد ايام التضحية عملنا به احتياطا في باب العبادة لا بناء على انه مثل لها وخلف
عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية في العام القابل كما انتقل في الفدية عند القدرة فان
الحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة وكونه وجه لا يبطل بالشك ولا سبيل اليه اي
الى القضاء بمثل غير معقول الا النص لامتناع العمل بالقياس كما في الفدية فان قيل
اذا وجب بالنص يكون اداء لا قضاء قلنا انما يكون اداء اذا وجب به ابتداء
لا خلفا عن اصل فان قيل الفدية لم تجب خلفا عن الصوم لان الامر به لم يتناول غير
المطيق لاستلزامه تكليف العاجز قلنا الصوم واجب على المطيق وغيره بالنظر
الى اول الاية ثم نقل عنه الى الفدية في غير المطيق لعجزه عنه على سبيل الخلفية تيسيرا
للامر عليه بدليل تسميته ذلك فدية في غير المطيق فانها اسم لما يتخلص به المرء
عما يتجه من مشقة ومكروه قال تعالى وفديناه بذبح عظيم قوله لاستلزامه تكليف
العاجز قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا
كان غيره فيجوز كوجوب الصلوة على المسلم في اخر جزء من الوقت كما سبق او دلالته
كما في اخذ المال بدلا عن القصاص على ما مر فانه ثابت مخالفا للقياس بدلالة نص
ورد في الخطأ وذلك ان ثبوت الدية في الخطأ لا للبدلية بل لصيانة الدم عن الهدر
لكونه عظيم الخطر منة على القاتل بسلامة نفسه له وقد قتل نفسا معصومة وعلى
القتيل بان لم يهدر دمه وفاته معذور وقد الحق به كل عمد تعذر فيه القصاص لمعنى
في المحل مع بقائه كما في الصور المذكورة فان المخصوص من القياس بالنص يلحق به ما
في معناه من كل وجه وههنا كذلك بل اولى لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة
احق بعدم الاهدار صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار على النص كما
في عبارات القوم ليس كما ينبغي بل لا بد من اعتبار الدلالة ايضا واذا لم يجب القضاء
بمثل غير معقول الا بالنص او دلالته فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم اذ لا مماثلة بينهما
فان المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم اما الاول فلان المال ما من شانه ان يدخر
للانتفاع به وقت الحاجة واما الثاني فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية كالحركة

ونحوها وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الادخار لوقت الحاجة ولا ادخار بلا بقاء
وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا
للمال المتقوم فلا تقضى الا بالنص او دلالته وليس فليس وقد فرعوا على هذا الاصل
فروعا ذكر ههنا واحدا منها تعريضا لصاحب التنقيح حيث فرعه ابتداء على قوله
ما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص ولا يضمن قاتل القاتل لولي القتيل لانه لم يفوت
لولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له المال مثلا وانما قيد
بولي القتيل لانه يضمن لولي القاتل الدية ان كان خطأ ويقتص منه ان كان عمدا ذكره
الحاكم الشهيد في الكافي واما قضاء غير محض بل شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد
في الركوع فانه من ادرك الامام في صلوة العيد وهو راكع فانه خاف الفوت يركع
ويشتغل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء لبقاء محل الاداء في
الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من الراكع وحكما
لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله عليه السلام من ادرك الامام في الركوع
فقد ادركها واداء قيمة عبد مبهم تزوج عليه فانه من تزوج امرأة على عبد غير معين
يكون تسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب
لا عينه لكنه يشبه الاداء لان في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه
لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه في تعيينه

مطلب الحسن

مقدما على العبد حتى كانه خلف عنها ولا بد له اي للمامور به من الحسن لان الامر حكيم
صفة الكمال كالعلم او موافقا للغرض كالعدل او ملايما للطبع كالحلاوة فان ذلك يدرك
بالعقل ورد به الشرع اولا بالاتفاق بل بمعنى كونه اي المامور به متعلق المدح عاجلا
في الدنيا ومتعلق الثواب آجلا في العقبى اي كون الفعل بحيث يستحق فاعله في حكم الله
المدح والثواب فان هذا هو محل النزاع قال الاشاعرة هو اي الحسن بهذا المعنى يوجب
الامر اي اثره الثابت به فالفعل امر به فحسن لا انه حسن فامر به والحاكم به اي
بالحسن والموجب له هو الشرع ولا دخل للعقل فيه وانما العقل آلة لفهم الخطاب الشرعي

الشرعي ومنا اي من الحنفية من وافقهم اي الاشاعرة في هذا الرأي وقالت المعتزلة
الحسن مدلوله اي الامر بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن فامر به
على عكس ما عند الاشاعرة والحاكم بالحسن والموجب له العقل بمعنى انه يقتضي المامور به
شرعا وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح على الله تعالى عنه علوا كبيرا ولا دخل
للشرع في الحكم بل الشرع مبين لحسن في البعض الذي لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداء
فانه ربما يظهر انه يقتضي العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه
كما في وظائف العبادات وما في وجوب صوم آخر رمضان ونحو ذلك ومنا اي من الحنفية
كالشيخ ابي منصور وكثير من مشايخ العراق من وافقهم لا مطلقا بل في ايجاب المعرفة
فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي العاقل
قال صاحب الكشف هذا ليس بصحيح لان الايجاب على الصبي مخالف لظواهر النصوص وظواهر
الروايات وقيل القائل صاحب الميزان مدلوله اي الحسن مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة
لكن لا مطلقا بل في المفهوم اي فيما يفهم العقل حسنه كالايمان واصل العبادات والعدل
والاحسان موجبه اي الحسن اثر الامر كما ذهب اليه الاشاعرة لا مطلقا ايضا بل
في غيره اي في غير المفهوم كاكثر الاحكام الشرعية وادلة كل من المذاهب مبسوطة في المطولات
ولا حاجة الى ايرادها والمختار عندنا مدلوله مطلقا اي سواء كان في مفهوم او غيره لحكمة
الآمر فانه تعالى حكيم لا يامر الا بما هو حسن قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان واعلم
ان افادة ما ذكر ههنا وما ترك من الادلة على المختار حسن المامور به بالمعنى المتنازع فيه
في غاية الاشكال فلا علينا ان نطوي عن الاشتغال بها كشح المقال والحاكم بالحسن هو
الشرع كما هو رأي الاشاعرة وليس العقل مجرد آلة فهم الخطاب بل هو يعرفه اي الحسن
في بعض من الامور الحسنة قبل السمع متعلق بيعرفه وكذا قوله بلا كسب كحسن الصدق
النافع او به كحسن الكذب النافع ويعرفه في بعض آخر بعده اي بعد السمع كاكثر احكام
الشرع واعلم ان المتنازعين في الحسن متنازعون في القبح ايضا وانما تركنا القبح واقتصرنا
على الحسن لان الكلام في حسن المامور به وقد علم حكم القبح منه واما اقسامه فسيأتي في مباحث

الى ان شاء الله تعالى **فالمأمور به** اى اذا كان الحسن مدلول الامر مطلقا لا موجبه
فالمأمور به اما حسن لحسنه فى نفسه اى يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت فى ذاته سواء
كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت فى غيره فظهر ان المراد بالمعنى
فى قول الجمهور ان الحسن لمعنى فى نفسه هو الحسن لا امر آخر حتى يحتاج الى التكلف الذى ارتكبه صاحب التنقيح
حقيقة بان لا يكون فيه شبهة بالحسن لغيره فاما انه لا يقبل ذلك الحسن سقوط التكليف
وهو الزام ما فيه كلفة وهو اختياره على قول فخر الاسلام اما انه لا يقبل سقوط هذا الوصف
يعنى وصف الحسن فائدتان الاولى دفع ما يرد عليه انه لا يلزم من جواز سقوط الاقرار بالاكراه
سقوط حسنه حتى لو صبر فقتل كان مأجورا الثانية ان التكليف اعم من التكليف بنفس
الموصوف بالحسن كما فى الصلوة ومن التكليف بالسعى فى حصوله كما فى التصديق فانه كيف
او انفعال لا اختيار فى حصوله بنفسه مع ورود الامر به كالتصديق فى الايمان
وهو التصديق المنطقى المعبر عنه فى الفارسية بگرويدن وراست گوى داشتن [illegible]
الاذعان والقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح [illegible]
وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم فى البعض كون
كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان ثم لا يخفى انه لا يحتمل سقوط
التكليف به فى حال من الاحوال فاقرار المنافق ليس ايمانا فى نفس الامر وعندنا اذا علمناه
واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار فلخفاء التصديق او يقبله اى سقوط التكليف
كالاقرار باللسان فانه يسقط حال الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو قلبى [illegible]
معدنه وقيام السيف يدل على عدم تبدله لكن ترك متمكنه من غير عذر يدل على فواته
فلا يكون مؤمنا ولو عند الله تعالى لا المصدق الغير المتمكن ولو كان نادرا ولا المتمكن عند
الاجبار على الاقرار او الانكار فان الاكراه الملجئ لا يعدم الاختيار بل يفسده والاسلام
مما يثبت بالشبهة لانه يعلو ولا يعلى فيكفى فيه الاختيار الفاسد والصلوة فانها
تسقط بعذر الجنون والاغماء والحيض والنفاس قم وانما شاركته فى احتمال السقوط
لكن بينهما فرق من وجهين اشار الى الاول بقوله لكنها دونه اى الصلوة ادنى من

فان قيل فعلى هذا لكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية
فكيف [illegible] قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار
وتحصيل [illegible] المقدمات ورفع الموانع
واستعمال النظر [illegible] نفسه ونحو ذلك من الافعال
الاختيارية كما يصح الامر بالعلم او نقول ان التصديق
اختيارى وهى نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو
وقع فى القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه
اختيارا لم يكن ذلك تصديقا سلم

من الاقرار اذ ليست ركنا مثله لا حقيقة وهو ظاهر ولا الحاقا اذ لا تدل عليه عدما
كالاقرار حال الاختيار ولا وجودا الا على هيئة مخصوصة وسره ان كمال الايمان
فى الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو مجموع من روحه وجسده فتعين لذلك
فعل اللسان لانه الموضوع للبيان ولذا جعل رأس الشكر الحمد لا عمل سائر الاركان
واشار الى الفرق الثانى بقوله وتسقط اى الصلوة باعذار كما سبق ويسقط
هو اى الاقرار بعذر واحد وهو الاكراه او حسن لحسن فى نفسه لكن لا حقيقة بل حكما
كالصوم فانه ليس بحسن فى ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى
عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء
التى هى عدو اعداء الانسان وزجرها عن ارتكاب العصيان والزكوة فانها
ايضا ليست بحسنة فى ذاتها حقيقة لان فيها اضاعة المال وانما حسنت بواسطة
حسن دفع حاجة الفقير والاحسان اليه والحج فانه فى نفسه قطع المسافة الى امكنة
مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما يحسن بزيارة
البيت الشريف بتشريف الله اياه لكن هذه الوسائط لا تخرجها عن ان تكون حسنة
لعينها لان النفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصى اقبل وللـ
الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلى لها بمنزلة الاحراق للنار فبالنظر الى هذا
المعنى لا يحسن قهرها اذ لا قبح فى الاضطرارى والفقير انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن
لا من جهة الانسان والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت
فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاعتبار وصار كل من
الصوم والزكوة والحج حسنا لمعنى فى نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة
ولهذا جعلت حسنة لحسن فى نفسها شبيهة بالحسن لحسن فى غيره بدون العكس وانما
قلنا ان الوسائط هذه الامور دون الشهوة والحاجة وشرف المكان لان الواسطة
ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليست
كذلك فان قيل لا تغاير فى الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكوة والصوم والحج قلنا

انما لم يدل على الايمان بوجود الصلوة منفردا
بخلاف الصلوة على هيئة مخصوصة فانه [illegible]
بحكم على الايمان [illegible] فتأمل

وفيه ان بعض [illegible]
لنفس الشهوة والحاجة
والشرف [illegible]

لو سلم فيكفي التغاير الذهني فليتامل وحكمه اي حكم الحسن لجنس في نفسه حقيقيا كان
او حكميا عدم سقوطه الا بالاداء او بسبب عروض ما يسقطه مثل الحيض والنفاس
للصوم والصلوة بعينه احتراز عن الحسن لجنس في غيره كالوضوء والسعي فانه يسقط بسقوط
الغير ويبقى ببقائه كما سيأتي فان قيل المراد بالسقوط انه كان ما ثبت في الذمة بالسبب
يصح قوله او عروض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في
الوقت ولكن لا وجه لارادته في هذا الموضع لانه في بيان حسن ما ثبت بالامر وان كان
المراد به ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او عروض ما يسقطه بعينه
لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض اجيب بان الصلوة قد تسقط
بعارض الحيض والنفاس بعد وجوب ادائه بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت
بحيث لا يسع غير الوقتية ثم تسقط عنها اذا حاضت او نفست في اخر الجزء كما سبق
في مباحث المقيد بالوقت واما حسن لجنس في غيره فاما ان يتادى ذلك الغير بنفس
المأمور به من غير احتياج الى فعل آخر كالجهاد فانه ليس بحسن في ذاته لانه تخريب البلاد
وتعذيب العباد وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة فانها ليست
بحسنة في ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر قبيحة وانما حسنت لما فيها من قضاء
حق الميت وهذا الضرب من الحسن لجنس في غيره شبيه بالاول اي الحسن لجنس في نفسه
وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب ونحوهما وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمة
الله تعالى لكن لا مغايرة بينهما في الخارج والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فما يتحد به يكون شبيها به
وكذا الحال في صلوة الجنازة فان قيل لم يشبه هذا بالاول ولم يشبه الحكمي منه بهذا القسم
لانه لا جهة هنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلاف ما فيه اولا يتادى
ذلك الغير بنفس المأمور به بل يحتاج الى فعل آخر كالوضوء فانه في ذاته تبرد واضاعة ماء
وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلوة والسعي الى الجمعة فانه في نفسه تعب وانما حسن لكونه
وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا تتادى بالوضوء ولا الجمعة بالسعي بل بفعل مقصود بعد
حصول كل واحد منهما وحكمه اي حكم الحسن لجنس في غيره وجوبه بوجوب الغير الذي هو الواسطة

الواسطة وسقوطه به اي سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير حتى لو اسلم الكفار
يسقط وجوب الجهاد معهم وان بقي مع الباغين ولو بغى مسلم او قطع الطريق يسقط
وجوب الصلوة عليه ولو حاضت يسقط الوضوء ولو مرض او سافر يسقط وجوب
السعي والامر المطلق عن قرينة تدل على الحسن لجنس في نفسه او غيره يقتضي الضرب
الاول وهو ما لا يحتمل السقوط من القسم الاول وهو الحسن لجنس في نفسه لاقتضاء
الكمال اي كمال الامر وهو المطلق الكمال اي كمال حسن المأمور به ثم التكليف اعلم
ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته
ذلك او لاخباره به ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على
كفره ومن اخبره الله بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب
الحقائق وجمع الضدين او النقيضين والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به
والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والايات ناطقة به والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه
لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا
هو محل النزاع ولهذا قلت ثم التكليف اي طلب تحقيق الفعل والاتيان به لا على قصد التعجيز
واظهار عدم القدرة بما لا يقدر عليه المأمور مطلقا او عادة محال اما عقلا فلان
طلب حصول المحال لا يليق من الحكيم المتعال فان قيل هذا يمنع الوقوع فقط قلنا
بل الجواز ايضا لانا لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل كما لا نمنع الايجاب
بتخلل الاختيار واما نقلا فلقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم
في الدين من حرج وغير ذلك وكل ما اخبر الله بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا لامكن
كذبه وامكان المحال محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط واذا كان التكليف
بالمحال محالا فلا بد له اي للمأمور من قدرة لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل فانها
علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والالات المفسرة بقدرة بها يتمكن المأمور من
اداء ما لزمه وانما قال بلا حرج غالبا ليخرج الحج بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة
فقط وهو كثير واما بهما فغالب وهي القدرة المفسرة بما ذكر شرط لوجوب الاداء

لا الاداء نفسه لوجوده اي الاداء قبلها اي قبل القدرة كحج الفقير والزكوة قبل الحول
فلو كانت شرطا للاداء لما تقدم عليها ولا شرط لنفس الوجوب لانه اي الوجوب
نفسه جبري غير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق في النائم والمغمى عليه اذا لم يؤد الى الحرج
ولا قدرة ثمة فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فكيف
ينفك عن لازمه قلنا عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم فمعنى استلزام التكليف للقدرة
ان الله تعالى لا يامر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة احداثه فهذه القدرة لا تلزم التكليف
مطلقا بل حالئذ وهي اي القدرة نوعان النوع الاول ادنى ما ذكر من قدرة يتمكن بها
من اداء ما لزمه بلا حرج غالبا ويسمى هذا النوع الممكنة لكونه وسيلة الى مجرد التمكن و
الاقتدار على الفعل من غير اعتبار يسر زائد وهو اي هذا النوع شرط لوجوب اداء كل ما
وجب مطلقا بدنيا كان او ماليا حسنا لنفسه ولغيره ولذا اي لكونه شرطا لوجوب
الاداء مطلقا لم يلزم زفر الاداء في الجزء الاخر من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فان
الاداء فيه ممتنع فلو وجب لادى الى التكليف بما لا يطاق قلنا في جوابه انه انما يؤدي
الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء في ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل التكليف انما
هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور بوقوع الشروع في الوقت فانه اذا شرع في
الوقت يكون الفعل اداء وان اتم بعد الوقت كما سبق او نقول سلمنا ان التكليف
بالاداء فيه لكن لزومه اي لزوم الاداء ليس لكونه مطلوبا في نفسه حتى يلزم التكليف
بما لا يطاق بل لزومه لخلفه وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب اداؤه ثم
يخلفه خلفه للعجز عنه كالوضوء للتيمم وكمن حلف على مس السماء او تحويل الحجر ذهبا
ووجود القدرة بالنظر الى الخلف الذي هو القضاء كاف والجواب المشهور بان
شرط وجوب الاداء ليس الا القدرة بمعنى سلامة الاسباب وهي موجودة ههنا و
كذا الجواب المشهور بان القضاء ليس مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو
مبني على نفس الوجوب فما يكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء
الاخير صالح للاول لان نفس الوجوب جبري كما سبق فيكون صالحا للثاني ايضا ضعيف

ضعيف خبر الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح للاداء من جملة الاسباب
فاذا انتفى الصلاحية لا يبقى السلامة واما ضعف الجواب الثاني فلان وجوب القضاء
للتكليف فلو بني على مجرد نفس الوجوب وليس القدرة شرطا له لوقع التكليف بدون
شرطه وهو باطل فليتامل و النوع الثاني اقصاه اي اعلى ما ذكر من القدرة وتسمى
هذا النوع الميسرة لتحصيلها اليسر بعد الامكان فهي زائدة على الشرط المحض اشترطت
لوجوب بعض الواجبات كرامة من الله وفضلا ولذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية
لكون ادائها اشق على النفس عند العامة وبقاؤه اي بقاء النوع الثاني شرط لبقاء
الواجب في الذمة لئلا ينقلب اليسر عسرا اعترض عليه اولا بانه يؤدي الى فوت اداء
الزكوة فيما اذا اخر اداءها خمسين سنة ثم هلك المال حيث لا يجب عليه شيء وثانيا
بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت
احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة
يسر وبقاءها يسر اخر واجيب عن الاول بالتزام الفوات في صورة هلاك المال و
لا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا
ويدا وانما حق الفقير في انه يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار
محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدي من محل اخر فلا يضمن الا برانه منع المشتري
الدار عن الشفيع حتى صار بحرا او منع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني
عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يجب الضمان وعن الثاني بان
معنى انقلاب اليسر عسرا انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو
اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد
ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسرا وبالعكس دون بقاء
النوع الاول فانه ليس شرطا لبقاء الواجب اذ المفتقر الى حقيقة هذه القدرة
وبقائها هو حقيقة الاداء و التمكن من الاداء والاقتدار عليه يستغني عن البقاء
اي ابقاء القدرة بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما كانت

شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها
لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء
كالشهود في النكاح شرط للانعقاد لا للبقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى
العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت فيه واوجبته بصفة
اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها
اذ لا يتصور بدون الميسرة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان
ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور
بدون اليسر ولذا ابدلناك الاستغناء قيل القائل فخر الاسلام وفي تبعه لم يشترط
اي بقاء القدرة للقضاء بدليل ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات
والصيامات والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق
لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار ان القضاء انما هو
بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره
في خلفه كما سبق ولا خلف للقضاء كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقاء
القدرة الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة له بقوله فلا يبقى الزكوة
والعشر والخراج بهلاك المال النامي فان كل واحد منها لما وجب بالقدرة الميسرة
انتفى بانتفائها اما الزكوة فلانها تجب بالنماء الذي يحصل به يسر الاداء فان النصاب
لما لم يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء واحد من الاربعين
سواء في اليسر لم يعد من القدرة الميسرة بل جعل من شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ
او شرط وجوب الاداء لان حسن الاغناء لا يتحقق غالبا الا بالغنى الشرعي فان قيل
فينبغي ان لا تسقط الزكوة بهلاك النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة
التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض
النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامي واما العشر
فلانه انه تعالى خصصه بالخارج من الارض الذي هو نماؤها واوجب فيستلزم الكثير القدرة

جواب عما يقال ان بقاء الحكم يستغني عن بقاء العلة فيجب ان لا يشترط دوامها ايضا وتقريره ان ذلك انما هو اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج واما اذا لم يمكن فبقاء العلة شرط وههنا مما لا يمكن لان اليسر محال ان يكون بدونها منه

اذ القدرة على اداء العشر تستغرق تسعة الاعشار وذلك ليس باليسر واما الخراج
فقد خصصه الله تعالى بنماء الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه وكذا
اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء واما اذا تمكن من الزراعة وتركها فيجب
عليه لوجود الخارج تقديرا لان التقصير من جهته فكانه عشر على نفسه كالاستهلاك
في الزكوة بخلاف العشر فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب
في الخراج غير جنس الخارج فامكن القول بوجود الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف
العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج
وبقوله بخلاف الحج وصدقة الفطر فان كلا منهما لما وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط
بقاؤها لبقائه اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة وهما من الممكنة لان غالب التمكن بهما
اذ بدون الزاد نادر وبدون الراحلة وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب وانما لم يعتبر
توهم القدرة بالمشي وغيره فيه كما اعتبر توهم الامتداد في وقت الصلوة مع ان هذا
اقرب منه لان اعتباره ههنا يفضي الى التلف ولا خلف حتى يظهر اثره فيه بخلاف
وقت الصلوة واما صدقة الفطر فلانها تجب بنصاب فاضل من الحاجة الاصلية
وان لم ينم حتى لو ملك من ثياب البذلة ما يفضل عنها او ملك نصابا بليلة الفطر تلزمه
صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس لليسر بل ليصير المخاطب به غنيا فيكون اهلا
للاغناء لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة وانما اليسر بالنماء وهو غير معتبر ههنا
والامر بامر الغير ليس امرا له الا بدليل اختلف في ان الامر للمكلف بان يامر غيره بشيء
سواء كان بلفظ الامر او بالصيغة هل هو امر لذلك الغير به ام لا فقيل ليس بامر الا
بدليل وهو المختار لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة لسبع والا لكان قولك مر عبدك
ان يتجر في مالك تعديا ومناقضا لقولك للعبد لا تتجر وليس كذلك فان قيل
التناقض انما يلزم لو تواردا لا التان وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية والواسطة
قلت الواسطة في اصطلاحنا لا ترفع التناقض وقيل امر اذ فهم ذلك من امر
الله تعالى رسوله ان يامرنا وكذا من امر الملك وزيره به قلنا ثمة دلالة على انهما مبلغان

حتى يسقط الحج والصدقة بفوات القدرة على الزاد والراحلة وفوات النصاب

والكلام في الامر الخالي عن الدليل واتيانه اي المأمور به على وجهه وكما امر به يوجب
الاجزاء اختلف في ان الاتيان بالمأمور به على وجهه وكما امر به هل يوجب الصحة و
الاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به اذ لا معنى لانكاره ام لا
والمختار انه يوجبه اما اولا فلان الامر ان بقي متعلقا بعين المأتي به كان طلب تحصيل
الحاصل او بغيره فلم يكن المأتي به كل المأمور به والمفروض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضي
الحسن وهو ذلك الا بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لو لم يخرج عن عهدته بذلك
لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثال مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجبه
بل هو يثبت بدليل اخر اما اولا فلان النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه حتى يجوز الصلوة
في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء وكذا الامر لا يقتضي الصحة بحكم قياس
العكس قلنا النهي المطلق يقتضي فساد المنهي عنه كما سيجيء وفي المثالين قرينة
على ان النهي لمجاور ولئن جاز على ان بينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن الشيء يكون بترك
شيء منه فيمكن ان يكون المطلوب ترك وصفه او مجاوره اما الامتثال فلا يتيسر
الا بالاتيان بجميعه واما ثانيا فلانه يقتضي الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف
زائد قلنا سقوط التكليف مقتضى المقتضي وهو الحسن كما سبق واتيانه على وجهه
يوجب ايضا انتفاء الكراهة لان الامر يقتضي حسنا لا يجامع الكراهة وروي
عن ابي بكر الرازي انه قال صفة الجواز تثبت بمطلق الامر شرعا لكنه يتناول المكروه
ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مأمور به شرعا مع كونه مكروها
وبدليل طواف المحدث فانه ايضا جائز مأمور به مع كونه مكروها قلنا المأمور به
نفس الصلوة ولا كراهة فيها وانما الكراهة في التأخير الى وقت يكون العبادة فيه
تشبيها بالكفرة ولا امر بحسبه وكذا المأمور به نفس الطواف ولا كراهة فيه
وانما هي لمعنى في الطائف وهو الحدث ولا امر بحسبه ايضا ويزول جوازه اي المأمور به
بنسخ وجوبه لان الامر لا يبقى امرا بعد ما نسخ موجبه وهو الوجوب فلا يفيد الجواز
كما لا يفيد الوجوب وقال الشافعي يبقى صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب

الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ومما يدل عليه
جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه قلنا انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب
بل لانتفاء الموجب وهو الامر واما جواز صوم عاشوراء فلم يستفد من الامر المنسوخ
بل انما جاز لكونه كسائر الايام الجائز فيها الصوم وارادة وجوده اي المأمور به
ليست شرطا لصحة الامر لا خلاف في ان طلب الآمر امتثال المأمور شرط صيرورة
الصيغة امرا وانما الخلاف في ارادة الآمر ذلك فعندنا ليست بشرط خلافا
للمعتزلة بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عندنا لزمنا القول
بالانفكاك عن الآمر اذ بعض المأمورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند
المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة في علم الكلام
ووجه البناء ان الخلاف وان كان في الامر الاعم من امر الله تعالى وامر غيره لكنا لما لم نجوز
تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره بما يعلم انه لا يقع لزمنا القول بان الامر
مطلقا لا يستلزم الارادة فانا لو قلنا ان الامر يستلزمها يلزم الاستلزام
في جميع الصور ومن جملتها امر الله تعالى ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا
بين ارادة الرب وارادة العبد في جواز تخلف المراد اتجه لهم القول بالاستلزام
ويؤمر الكفار بالايمان بالاتفاق لان النبي عليه السلام بعث الى الناس كافة
للدعوة الى الايمان قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا
ويؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام المعاملات لان المطلوب بها معنى دنيوي
وذلك بهم اليق وانهم آثروا الدنيا على الآخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا
فيما يرجع الى المعاملات ويؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام العقوبات بالحدود والقصاص
وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء والايذاء لتكون زاجرة عن اسبابها وهم بها
اليق من المؤمنين والاعتقاد اي ويؤمرون ايضا بالاتفاق باعتقاد وجوب العبادات
حتى انهم يؤاخذون في الآخرة بترك الاعتقاد لان ذلك كفر على كفر فيعاقب عليه
كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف في وجوب اداء العبادات في الدنيا فذهب

العراقيون منّا الى انهم يؤمرون به وهو مذهب الشافعي وعند مشايخ ديار ما وراء النهر
لا يؤمرون باداء ما يحتمل السقوط منها اي من العبادات واليه ذهب القاضي ابو زيد
والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز
الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف
في انهم يعاقبون في الاخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك
الاعتقاد وكذا في الميزان وهو الموافق لما في اصول الشافعية ان تكليفهم بالفروع
انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب
في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب
وقوله ما يحتمل السقوط احتراز عن الايمان فانه لا يحتمل السقوط كما سبق وهم مكلفون
باداءه بالاتفاق هو الصحيح لا ما ذهب اليه العراقيون لان الكافر ليس باهل لاداء
العبادة لان الاداء بالاستحقاق الثواب وهو ليس باهل له لانه الجنة واذا لم يكن
اهلا للاداء لم يكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء
يصير اهلا له وعد الله المؤمنين فيكون اهلا للاداء ومنه اي الخاص النهي

مطلب النهي

وهو لفظ طلب به الكف اي من حيث انه كف وامتناع عن الفعل لا من حيث انه مفهوم
برأسه ملحوظ في نفسه فلا يرد النقض بقولنا اكفف جزما خرج به الصيغ المستعملة
للكراهة فان المكروه ليس بمنهي عنه حقيقة لان موجب النهي وجوب الانتهاء لقوله
تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب كما سبق والخلاف في انه حقيقة في
التحريم فقط او فيه وفي الكراهة اشتراكا لفظيا او معنويا كالخلاف الذي في الامر
بوضعه حال من ضميره اي طلب ذلك اللفظ بوضعه له اي طلب الكف خرج به
نحو اطلب منك الكف واريده
اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الكف استعلاء خرج به الدعاء والالتماس
بصيغة النهي وهو اي النهي يوجب دوام الترك لان معنى لا تضرب مثلا لا يصدر منك
ضرب والنكرة في سياق النفي تعم الا لدليل يدل على انتفاء الدوام كقوله تعالى
ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى قال المخالف قد انفك الدوام عنه في نحو نهي الحائض

عن الصلوة والصوم قلنا ذلك نهي مقيد مع عمومه لاوقات الحيض والكلام في المطلق
ويقتضي القبح لا بمعنى كونه صفة النقصان كالجهل او مخالفا للغرض كالظلم او غير ملايم
للطبع كالمرارة وبالجملة كل ما يستوجب الذم في نظر العقول ومجاري العادات
فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل بمعنى كونه اي المنهي عنه
متعلق الذم عاجلا في الدنيا ومتعلق العقاب اجلا في العقبى اي كون الفعل بحيث
يستحق به فاعله في حكم الله الذم والعقاب فان هذا هو محل الخلاف كما سبق في الحسن
وفي اختيار لفظ يقتضي على يوجب اشارة الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون
قبيحا فينهى عنه لا ان النهي يوجب القبح كما هو رأي الاشعري والاقوال السابقة في الحسن
جارية في القبح ايضا فلا حاجة الى اعادتها بعدما عرفت فهو اي اذا كان القبح مقتضى
النهي لا موجبه فالقبح اما لعينه اي عين المنهي عنه سواء قبح جميع اجزائه او بعضها وليس
المراد به انه قبيح من حيث هو هو لما تقرر ان الاضافة داخلة في حقيقة الفعل وان حسنه
وقبحه لجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح وان كان
ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار كفران النعمة و
وضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة وضعا اي من جهة الوضع بان يضع الواضع اللفظ
لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع كالكفر فانه قبيح لكفران النعمة مركوز في العقول
او لعينه شرعا لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك كبيع الحر فان الشرع جعل محل البيع المال
المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والحر ليس بمال وحكمه اي حكم القبيح لعينه وضعا كان
او شرعا البطلان اي عدم المشروعية باصله ووصفه بخلاف الفاسد فانه عبارة
عن عدم المشروعية بوصفه لا اصله كما سيجيء واما ذلك القبح لغيره اي غير المنهي عنه حال
كون ذلك الغير وصفا لازما للمنهي عنه لا يتصور انفكاكه عنه ولا يكون من الشروط سواء
صدق على الملزوم كصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى اولا كالثمن فانه
كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق على البيع وليس ركنه لانه وسيلة الى المبيع
لا مقصود اصلي فيجري مجرى الآلات الصناعة كصوم الايام المنهية يعني العيدين وايام

التشريق فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه متصل به ووصف له وهو الاعراض
عن ضيافة الله تعالى او حال كون ذلك الغير امرا مجاورا للمنهي عنه يتصور انفكاكه عنه
في الجملة سواء صدق عليه اولا والاول كالبيع وقت النداء فان النهي فيه لاجل الاخلال
بالسعي الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعي مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه الا ترى ان
البيع قد يوجد بدون الاخلال بان يتبايعا في الطريق ذاهبين وبالعكس والثاني
نحو قطع الطريق فانه لا يصدق على السفر والنهي المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه
او غيره عن الافعال الحسية (هي التي لها وجود حسي فقط) وهي ما لا يكون موضوعا في الشرع لحكم مطلوب كالسفه و
العبث واللواطة والزنا يقتضي الاول يعني القبح لعينه لوجود المقتضي وهو النهي الكامل
لاطلاقه وانتفاء المانع وهو القرينة او كون الفعل شرعيا كالظلم فانه قبيح وكون العقول
ورد الشرع اولا والنهي عن الافعال الحسية المقارن بالقرينة الصارفة عن الظاهر يقتضي
الثاني يعني القبح لغيره لوجود المانع فقط الوصف يعني في صورة كون ذلك الغير هو الوصف
يكون المنهي عنه كالاول يعني القبح لعينه في ان كلا منهما باطل الا ان الاول قبيح لعينه وذا
لغيره كالزنا فانه فعل حسي وقبيح لغيره وهو تضييع النسب واسراف الماء لا المجاور
عطف على الوصف اي لا يكون المنهي عنه في صورة كون الغير هو المجاور كالاول حتى يكون قبيحا
لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم شرعي كوطي الحائض فان الدليل دل على ان النهي عن قربانها
للمجاور وهو الاذى ولذا يثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر واحصان الرجم
ولا يبطل به احصان القذف والنهي المطلق عن الافعال الشرعية وهي ما يكون موضوعا
في الشرع لحكم مطلوب كالصلوة والبيع يقتضي اولا الثاني يعني قبيحا لغيره وصفا فيصح
المنهي عنه باصله وان فسد بوصفه لان كون الفعل شرعيا يمنع جريان النهي على اصله
كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى قال الش فعن النهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي
الاول يعني القبح لعينه فيبطل المنهي عنه لاقتضاء الكمال اي كمال النهي فان المطلق ينصرف
الى الكمال والكمال اي كمال القبح وهو الذي لعينه كما في الامر اي كما لاقتضاء الكامل في الامر فانه
مطلقه اي يقتضي الحسن الكامل كما سبق وللتضاد بين المشروعية والمعصية فلا يجوز ان

فان قلت لو كان مشروعا باصله قبيحا بوصفه لما استحق نقض الاصل بمجاورة الوصف قلت قبح الوصف يقتضي فساد البيع وحرمته والاصل اباحته والمحرم راجح على المبيح منه

لان المشروع ما يكون مطلقا ماذونا فيه والفاسد ما يكون ممنوعا ومحظورا فصح غير الاول تعلق الاول وعدم مشروعية الوصف الثاني فلا فرق الحكم بينهما اذ الوصف لا ينفك عن الاصل منه

ان يكون المنهي عنه مشروعا قلنا في الجواب عن الدليل الاول لكمال المقتضي يعني القبح ههنا
اي في النهي يبطل المقتضي وهو النهي حيث لا يبقى النهي على حاله بل يكون نسخا بخلافه
اي بخلاف كمال المقتضي ثمة اي في الامر حيث لا يبطله كمال الحسن بل يحققه ويقرره
لان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى
بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ
فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل
الاخوات وكون النهي طريقا الى النسخ في بعض الصور لا يضر لانه مجاز عن النفي ثمة
والعبرة بالمعنى لا الصورة واعترض بان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي
ولا نم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ان كل فعل نهي عنه فانما يعتبر امكانه
بالنظر الى ما ينسب اليه من الحس والعقل والشرع مثلا اذ النهي للانسان عن الطيران
فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا النهي عن احاطة العقل للامور الغير
المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهي عنه
فان كان ممتنعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا
ولقائل ان يقول ان اريد بوجوب التصور وجوبه قبل النهي فمسلم لكن لا يفيد لجواز
ان يمتنع بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فممنوع
لا بد من الدليل عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب التصور وجوبه وقت الانتهاء
عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر في الامر وجوب تصور الامتثال في المستقبل
هكذا يجب ان يفهم هذا المقام وقلنا في الجواب عن الدليل الثاني جهة المشروعية والمعصية
مختلفة اذ المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف وفي المشروعات
يحتمل هذا المعنى كالاحرام والطلاق الفاسدين والصلوة في الارض المغصوبة والبيع
وقت النداء والحلف على معصية فاذا اختلف جهتاهما فلا تضاد بينهما لانه يقتضي
اتحاد الجهة والنهي عن الافعال الشرعية المقارن بالقرينة الصارفة عن الظاهر يقتضي
ما تقيده القرينة ففصل المص بقوله فيهما اي فيقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة

وتصور المشروع ان ما نهي عنه مشروعيته فاذا فاتت مشروعيته لا يتصور وجوده

على ان القبح لعينه اى لعين المنهى عنه البطلان منصوب على انه مفعول لتقتضى المجرد
كبيع المضامين وهى ما فى اصلاب الآباء وبيع الملاقيح وهى ما فى ارحام الامهات فان الشرع
جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والماء فى الصلب والرحم لا
مالية فيه فصار بيعها عبثا لحلوله فى غير محله كضرب الميت وخطاب الجماد ويقتضى
النهى فى صورة تدل فيها القرينة على ان القبح لغيره اى غير المنهى عنه الكراهة منصوب
ايضا على المفعولية فى المجاور اى فيما اذا كان ذلك الغير مجاورا للمنهى عنه لا وصفا
لازما له كالصلوة فى الارض المغصوبة فان الدليل قد دل على ان النهى عنها للمجاور وهو
الشغل بالمكان المغصوب فتكون مكروهة واعترض بانه ينبغى ان لا تصح كما قال احمد و
الامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة تشتمل على حركات وسكنات
والحركة شغل حيز بعد ما كان فى حيز آخر والسكون شغل حيز واحد فى زمانين فشغل
الحيز جزء ماهيتهما وهما جزءا الصلوة وجزء الجزء جزء وشغل الحيز فى هذه الصلوة منهى عنه
لانه كون فى الارض المغصوبة وهو منهى عنه فيكون جزء هذه الصلوة منهيا عنه فاستحال
ان يكون مامورا به فلم تكن هذه الصلوة مامورا بها اذ الامر بالكل التركيبى امر بالجزء
واجيب بان المعتبر فى جزئية الصلوة شغل ما ولا فساد فيه والا لفسد كل صلوة
بل الفساد فى تعينه الحاصل من تعين متعلقه وهو المكان المغصوب وفساده ايضا
لا من حيث تعينه المكانى بل من حيث اتصافه بالتعدى وذا مما ينفك عن ذلك الشغل
المعين بتعين مكانه بان يلحقه اذن المالك او ينتقل ملكه الى المصلى او الى [illegible]
ولا يتصور مثله فى الصلوة فى الوقت المكروه لان نقصانه فى السببية ولا فى الصوم
لان تعين الوقت معتبر فيه بالوجهين ويقتضى النهى فى الصورة المذكورة الفساد
فى الوصف اى فيما اذا كان ذلك الغير وصفا لازما له غير شرط لا البطلان خلافا له
اى للشافعى وهو بناء على الخلاف الاول فان الاصل فى المنهى عنه عنده لما كان
البطلان جرى على اصله الا عند الضرورة وهى مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان
النهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم فلا

جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت الدابة اذا حبلت وهو لازم لا يجئ منه اسم المفعول الا بحرف الجر لكنهم استعملوه محذوف الجار توسعا منه

ضرورة فى عدم جريانه على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان
الاصل بخلاف المجاور لانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل فى المنهى عنه اذا
كان شرعيا ان يصح باصله فيجرى عليه الا عند الضرورة وهى مقتصرة على ما اذا دل
الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه واما اذا دل الدليل على انه لقبح الوصف اللازم
غير الشرط فلا ضرورة فى البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية فى صحة الشئ و
ترجيح الصحة بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى اذا
لم يكن ههنا ضرورة تجرى المنهى عنه على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله فقلنا بناء
على ان الاصل المقرر وهو ان النهى عن الفعل الشرعى سواء كان مطلقا او مقارنا
بقرينة تدل على ان القبح للوصف يقتضى الفساد لا البطلان يفسد الربوا فانه فضل
خال عن العوض المشروط فى عقد المعاوضة فلما كان مشروطا فى العقد كان لازما له
ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان المبادلة بين الزائد والناقص
عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة فى الزائد لكن الزائد هو فرع المزيد عليه فكان
كالوصف ويقال ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة
فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة ويفسد البيع بالخمر فانه مال غير متقوم
فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجرى مجرى
الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة
لم توجد لعدم المال المتقوم فى احد الجانبين ويفسد البيع بالشرط كالربوا فان الشرط
امر زائد على اصل البيع ويفسد صوم الايام المنهية فان الصوم فيها ترك المفطرات
الثلاث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث
الاضافة الى الاجابة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلى للصوم هو
الاول لا الثانى لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد
التى هى الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة
التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فيقع الصوم

في هذه الايام مشروع باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا واذا
فسد فلا يلزم بالشروع لان الشروع فيه شروع في المعصية وفي الزامه تقرير المعصية
ولا يصلح للقضاء ايضا اي لاسقاط ما ثبت في الذمة لان ما وجب كاملا لا يؤدى
ناقصا كما سبق ولما ورد ان الصوم في تلك الايام لما كان فاسدا وجب ان لا يلزم
بالنذر ايضا اجاب بقوله وصح النذر به اي بالصوم فيها لانفصال المعصية عنه
اي عن الصوم فانه في نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى
وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وايجابه على نفسه او نقول ان للصوم جهة طاعة
وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه
فقال لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في ظاهر الرواية بخلاف ما لو قال غدا وكان
الغد يوم النحر والصلوة في الاوقات المنهية ناقصة ايضا لكنها دونه اي ادنى
مرتبة في النقصان من الصيام في تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه معيارا له
وجودا وعدما كما ذكرنا في حده نعقلا اكثر من تلبس الصلوة بالوقت لكونه ظرفا لها فقط فتاثير
نقصان اليوم في الصوم اشد من تاثير نقصان الوقت في الصلوة ولذا افسد الصوم
لا الصلوة واذا لم تفسد فتضمن بالشروع في تلك الاوقات نظرا الى جهة دنوها
من الصوم في النقصان وانما قال فتضمن ولم يقل فتلزم اشارة الى ان الاولى بعد الشروع
ان يقطعها ويقضيها في الوقت المباح ولكن الصلوة في تلك الاوقات لا تصلح له
اي للقضاء نظرا الى جهة نقصانها في نفسها والصلوة في تلك الاوقات وان كانت
دون الصوم المذكور لكنها فوقها اي الصلوة الكائنة في الارض المغصوبة في النقصان
لان النقصان الناشي من المكان يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان الناشي من الزمان
واذا كان الصلوة في المغصوبة ادنى منها في الاوقات المنهية فتضمن تلك الصلوة به
اي بالشروع في المغصوبة وتصلح ايضا له اي للقضاء لان النقصان انما يمنع القضاء
اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا او وصفا واما ما لم يدخل تحت الامر ففواته
لا يمنع لانه لا يخل بالمامور به ثم الوقت في الصلوة داخل في الامر بالدلائل القطعية فنقصانه

فنقصانه يمنع القضاء بخلاف المكان فيها فانه لم يدخل تحت الامر فلا ينتقض المامور به
بنقصانه فنقصانه لا يمنع القضاء فظهر ان معنى قولهم ما وجب كاملا لا يؤدى
ناقصا لا يؤدى بنقصان راجع الى نفس المامور به اصلا او وصفا **تذنيب**
شبه تعقيب مباحث الامر والنهي بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم في الضد ام لا بالتذنيب
وهو جعل الشيء ذنابة لشيء آخر لكونه تتميما له ومتعلقا به وانما اورده القوم بطريق
آخر واعلم انهم اختلفوا في ان كلا من الامر بالشيء والنهي عنه هل لهما حكم في ضده او لا
والحق الذي ذهب اليه اصحابنا ثبوت الاستلزام من الطرفين في الجملة ولذا قال الامر
بالشيء يستلزم تحريم ضده اي ضد ذلك الشيء ان فوت ذلك الضد المقصود به اي
بالامر سواء كان له ضد واحد يفوته كالسكون للحركة او اضداد يفوته كل منها كالتمجس
واليهودية والنصرانية للايمان المامور به وسواء قصد بالامر تحريم ضد المامور به كما في قوله
تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض او لا كالافطار للكف اللازم المستفاد من قوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل والا اي وان لم يفوته فالكراهة اي اللازم هو الكراهة دون
الحرمة لان الضرورة تندفع بها كالامر بالقيام في قوله عليه السلام ثم ارفع راسك
حتى تستوي قائما فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت القيام المامور به لجواز
ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود
فيه فيكره الصلوة لو قعد فقام ولم يفسد والنهي عنه اي عن الشيء يستلزم وجوب
ضده اي ضد ذلك الشيء ان فوت عدمه اي عدم ذلك الضد المقصود به اي
بالنهي وهو ترك المنهي عنه كالنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج
لان عدم الكف عن التزوج يفوت ترك العزم والا اي وان لم يفوت عدم ذلك الضد
المقصود بالنهي فيحتمل ذلك الضد السنة المؤكدة فان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة
احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي اعني
ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء
والازار سنة لا واجبا ولا يستلزمها اي ذلك الضد السنة المؤكدة كما ذهب اليه

مطلب المطلق والمقيد

صاحب التنقيح والمنار لجواز ان يكون للضد جهة حرمة او اباحة فان الزنا مثلا منهي عنه وعدم
اللواطة اي ضده ليس بمفوت لترك الزنا لجواز انه لا يزني ولا يلوط فيلزم ان يلزم
وكذا عدم قربان المنكوحة والجارية كل يوم الذي هو ضد الزنا ليس بمفوت لتركه لجواز
انه لا يزني ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون القربان كل يوم سنة موكدة وهو مباح
ومنه اي من الخاص المطلق اختلف في كون المطلق والمقيد قسمين من الخاص والحق انهما
قسمان منه كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من المحققين وهو الشايع في جنسه بمعنى انه حصة
من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة فخرج به اقسام المعارف بلا شمول اي متلبسا بانتفاء
ما يدل على الشمول والاحاطة فخرج به العام ولا تعيين اي متلبسا ايضا بانتفاء ما يدل
على التعيين والتخصيص ببعض المراد فخرج به المقيد ومنه المقيد وهو الخارج عن الشيوع
بالمعنى المذكور بوجه ما كرقبة مومنة اخرجت عن شيوع الرقبة بالمومنة وغيرها وان كانت
شايعة في الرقبات المومنات وحكمهما اي حكم المطلق والمقيد ان يجريا على حالهما
المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده اعلم انهما اذا وردا لبيان الحكم فاما ان
يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الاخر اجري المطلق
على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما
موجبا لتقييد الاخر بالذات نحو اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة
مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها
عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمومنة حمل المطلق على المقيد وهذا معنى
قوله ولا يحمل الاول يعني المطلق على الثاني يعني المقيد عند اختلاف الحكم الا في صورة
الاستلزام وان اتحد فاما ان يختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين
والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب
ونحوه او في الحكم فان كان الاول فلا حمل خلافا له كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب
الراس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الاخر وان كان الثاني يحمل المطلق
على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام

العام

ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع
لموافقه المامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المامور به وهذا معنى قوله
ولا يحمل الاول على الثاني عند اتحاده اي الحكم الا اذا اتحدت الحادثة وكانا
اي الاطلاق والتقييد في الحكم دون السبب وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا لان النكرة في
سياق النفي عام لا مطلق والمعرفة ليست بمطلق الشافعي يحمل المطلق على المقيد
في اتحاده اي في صورة اتحاد الحكم مطلقا اي سواء اختلف الحادثة او لا وسواء
كانا في السبب او في الحكم لان الناطق بالقيد الذي هو المقيد اولى من الساكت عن القيد
الذي هو المطلق قلنا في جوابه ذلك اي الترجيح بالناطقية عند التعارض
ولا تعارض الا في اتحاد الحكم والحادثة مع كونهما في الحكم دون السبب لامكان العمل بهما
في غيره للقطع بان الشارع مثلا لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مومنة
وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين ثم لما فرغ
عن مباحث الخاص شرع في العام فقال واما العام فلفظ احترز به عن المعنى لان
الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا
يتصف به باعتبار وجوده في محال مختلفة كمعنى المطر والخصب يوصف بالعموم حقيقة
اذا شمل الامكنة والبلاد يستغرق مسميات خرج به العلم واسم الجنس والتثنية و
الجمع المنكر غير محصورة اي لم يوجد في اللفظ ما يدل على الحصر فلا يخرج نحو السموات
ويخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانطبق الحد على المحدود وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناوله
اختلف في حكم العام من حيث هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم
او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة في الجمع
والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله ظنا
عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد
وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس
ابتداء وقطعا عند مشايخ العراق وعامة المتاخرين لاحتجاج اهل اللسان

بالعمومات في احكام قطعية كقول ابن مسعود ان الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع
الحمل لا بابعد الاجلين لان سورة النساء القصرى نزلت بعد الطولى فنسخت بعمومها
خصوص الاولى وان كان من وجه وقول عثمان رضي الله عنه في تحريم الاختين وطئا
بملك اليمين احلتهما آية وحرمتهما آية والمحرم راجح ونقل ابي بكر رضي الله عنه قوله عليه السلام
الائمة من قريش وقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لا يقال لهم
ذلك بالقرائن فانهم لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال
فلا يخص تفريع على كون العام من حيث هو عام قطعيا اي اذا كان العام قطعيا لا يخص
بالظني سواء كان قياسا او خبر واحد لان المخصص عندنا مغير لحكم العام ومغير القطعي
لا يكون ظنيا ولهذا اشترطنا اتصاله بالعام هذا اذا لم يخصص ابتداء بالقطعي واذا
خصص به فيجوز تخصيصه بالظني ولا يجب اتصاله به وسيجيء تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى
قال الشافعي التخصيص يعني قصر العام على بعض متناولاته سواء كان بكلام مستقل
او لا محتمل لانه شائع في العام بمعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا بمعونة القرائن كقوله
تعالى ان الله بكل شيء عليم حتى صار قولنا ما من عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل
فالعام العاري عن المخصص ظاهر الحجية ان يكون مقصورا على البعض بناء على شيوع
ذلك التخصيص وهو اي الاحتمال ينافي القطع الذي ادعيتموه فيخص العام لكونه ظنيا
به اي بالظني ابتداء لان التخصيص عنده تفسير لا تغيير كما سيأتي ولهذا جوز تراخيه
مطلقا قلنا في جوابه احتمال العام للتخصيص احتمال غير ناشئ عن الدليل اي غير
مستند اليه فلا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا فان كثرة التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح
ان يكون دليلا على اقتصار الحكم على بعض المسميات في عام لم يقارنه مخصص فاذا اختلفا
تفريع على ايجابه الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعي اي اذا افاد الخاص حكما مخالفا
لحكم العام تعارضا اي يثبت بينهما حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين خلافا
للشافعي لان العام الظني لا يعارض الخاص القطعي كما سبق فان علم التاريخ
يخصصه اي الخاص العام ان قارنه في النزول ان كان من الكتاب او الورود ان كان

لانه فتح ذلك الباب يؤدي الى انه لا يثبت لفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يعينه بالقرائن منه

قوله ولهذا اشترطنا اتصاله بالعام قال في الحاشية والا لم يكن مخصصا بل ناسخا منه

قوله يعني قصر العام الخ لا المصطلح عندنا من كونه بكلام مستقل موصول منه

كان من الحديث وينسخه اي الخاص العام في قدر ما يتناولاه ان تراخى الخاص سواء كان
بينهما عموم وخصوص مطلقا او من وجه الاول نحو قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا
الآية والثاني نحو قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله واولات الاحمال
اجلهن الآية على رأي ابن مسعود فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله تعالى
والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له في حق الحامل المتوفى عنها زوجها وفائدة
كونه ناسخا لا مخصصا ان العام ح يكون قطعيا في الباقي لا كالعام المخصوص منه
البعض فانه ظني في الباقي كما سيأتي وانما اشترط في التخصيص المقارنة و
في النسخ التراخي لان عمل المخصص بطريق التغيير والدفع والمغير الدافع يجب ان
يكون موصولا وعمل الناسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل الرافع يجب ان يكون
متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان ان الافراد التي تناولها العام ظاهرا غير
داخلة في الحكم فوجب اتصال المخصص اذ لو تراخى لدخل تلك الافراد في الحكم
فلا يعتبر بعده بيان عدم دخولها في الحكم والنسخ بيان ان الافراد الداخلة في الحكم
ايضا الى الآن خرجت عنه من بعد فوجب التراخي لتدخل في الحكم ثم تخرج فان قيل
يلزم من هذا انه لا يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد للعام المخصوص من
الكتاب للقطع بتراخيه عنه مع انه يجوز جوازه قلنا لم نشترط الاتصال في مطلق المخصص
بل في المخصص المغير وهو ليس الا المخصص الاول فان المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده
تفسير لا تغيير قال الامام شمس الائمة السرخسي ثم اختلف العلماء في جواز تأخير
دليل الخصوص عن العموم فقال علماؤنا دليل الخصوص اذا اقترن بالعموم يكون بيانا
واذا تأخر لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعي يكون بيانا سواء كان متصلا
بالعموم او منفصلا عنه وانما ينبني هذا الخلاف على الاصل الذي قلنا ان مطلق العام
عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص وعند الشافعي يوجب الحكم مع احتمال
الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت خصوصه بالدليل فيكون الخصوص على مذهبه فيهما
بيان تفسير لا بيان تغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق

[illegible] كلام فخر الاسلام [illegible] خصص بعد ذلك [illegible] منه

موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال
فان العام الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي لم يدخله خصوص
وينسخ اي الخاص به اي العام ان تقدم الخاص على العام هذا كله ان علم التاريخ وان
جهل حمل على المقارنة اي مقارنة العام للخاص لا تراخي احدهما عن الاخر لئلا يلزم الترجيح
بلا مرجح فيثبت بينهما حكم المعارضة في متناولهما قال الشافعي يخص العام به اي الخاص
مطلقا اي سواء تقدم او تأخر او جهل التاريخ لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاق
اهل العرف على اندراج زيد في قول المولى لعبده لا تضرب احدا بعد قوله اضرب زيدا
واذا خص العام بكلام احترز عن العقل نحو خالق كل شيء فان مجرد العقل يخصص ذاته تعالى
منه ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع وعن الحس نحو واوتيت من كل
شيء فان قبيل المدرك بالحس هو انه له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل
لا غير قلت معنى تخصيص الحس تخصيص العقل بواسطة الحس واستعانته فلا اشكال
وعن العادة نحو لا ياكل رأسا فيقع على المتعارف وعن تفاوت بعض الافراد اما بالنقصان
نحو كل مملوك لي كذا لا يقع على المكاتب او بالزيادة كالفاكهة حيث لا يقع على العنب
فان كلا منها وان سميناه مخصصا لكنه لا يجعل العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى
خروج بعض معلوم يكون العام في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه
ظنيا فان قيل جعل كل منها مخصصا بلا تفرقة بين التراخي وغيره ينافي قولهم ان التراخي
نسخ لا تخصيص قلت لا يتصور التراخي فيما سوى العرف حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال

لان التراخي في العرف جائز بناء على وجود تبدل العرف بحسب تبدل الازمان والاعصار منه

وقد ترك التقييد للاعتماد على ما سبق من اشتراط الاتصال في التخصيص مستقل
احترز عن الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض فان شيئا منها مع انه لا يسمى
عندنا مخصصا لا يجعل العام دليلا ظنيا بل المخرج ان كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة
كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال
التعليل من غير المستقل لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا
اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح للحجية الا ان يبين المراد موصولا احترز عن النسخ

عن النسخ فانه ايضا مع انه لا يسمى مخصصا عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي لان المخرج به
ان كان مجهولا يسقط بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما
متناولا للباقي قطعا لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لاستلزامه كون القياس
ناسخا كما سيأتي يكون ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا ظنيا فيخص تفريع على
كونه ظنيا بالظني من القياس وخبر الواحد لان الظني يغير الظني وقد سبق ان هذا
التخصيص تغيير وقد علل كونه ظنيا فيما اذا كان متناولا مجهولا بقوله لشبهه الاستثناء
والنسخ في المجهول يعني ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان عدم الدخول
تحت حكم العام لا رفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته ويشبه النسخ بصيغته لاستقلاله
وافادته بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل في المتردد بين الشبهين ان
يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان متناولا مجهولا
عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كما [نسخ]
المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالته في العام وسقوط الاحتجاج به كما في الاستثناء
المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن
فيه شبهة جهالته تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وعلل كونه ظنيا فيما اذا
كان متناولا معلوما بقوله وصحة التعليل في المعلوم يعني ان المخصص ان كان متناولا معلوما
عند السامع يصح تعليله فاذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص
واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدرى انها اي
قدر من الافراد توجد وكل هذا يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت بيقين والشك
لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا وانما عدل عن تقرير القوم حيث
قالوا وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة
فيوجب جهالة في الباقي اذ لا يدرك كمية الخارج فينبغي ان لا يبقى العام حجة ومن جهة عدم
استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام على حاله فوقع
الشك وهو لا يبطل اصل الحجة بل وصفها وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون بصحة تعليله

فيجب ان يبطل العام عندكم بالتخصيص ولا ينفعكم شبه الاستثناء لانه لا يمنع عندكم
التعليل وقيل يبقى العام بعد التخصيص قطعيا سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا
اعتبارا بالناسخ فانه لما اشبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله فان الناسخ ان كان مجهولا
يسقط بنفسه وان كان معلوما لا يصح تعليله لاستلزامه كون القياس ناسخا فعلى
التقديرين يكون العام في الباقي قطعيا والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك وقيل
لا يبقى حجة معلوما كان المخصوص او مجهولا كالاستثناء المجهول اما اذا كان مجهولا فظ
واما اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه مستقل ولا يدرى كم خرج بالتعليل
فيبقى الباقي مجهولا وقيل بالقطعية ان علم الخصوص كالاستثناء المعلوم فان كلا منهما
لبيان انه لم يدخل في الحكم فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله
والمستثنى منه حجة قطعية في الباقي فكذا ما في حكمه والا اي وان لم يعلم الخصوص فبعدم الحجية
كالاستثناء المجهول والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه الناسخ فقط والثاني شبه
الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم في المعلوم والمجهول في المجهول
ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة التعليل في المعلوم وهو اي العام
في الباقي بعد الاخراج لبعض الافراد لم يقل بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا
حقيقة مطلقا لانه حقيقة من حيث التناول للباقي مجاز من حيث الاقتصار على ذلك
الباقي وعدم تناوله الافراد المخصوصة كما تناوله اولا اعلم انهم اختلفوا في العام المخرج
عنه بعض الافراد انه حقيقة في الباقي ام مجاز والثمرة صحة الاستدلال بعمومه فقيل مبني
على اشتراط الاستغراق والاكتفاء على انتظام جمع المسميات والصحيح انه لا خلاف
بينهما اذ الاكثر يشترطون الاستغراق ايضا علما انه حقيقة وهو المختار عند شمس الائمة حيث
قال وعندي انه يصير مجازا الكلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه والمجاز
ما يكون معدولا به عن موضوعه واذا كان صيغة العموم تتناول الثلثة حقيقة كما تتناول
المائة والالف واكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما
وراءه وهو حقيقة فيه ثم قال فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كان حقيقة

حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كان مجازا قلت ما وراء المخصوص منا و
موجب الكلام على انه كل لا انه بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة عما وراء
المستثنى بطريق انه كل لا بعض واما ما اختاره صاحب التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول
مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا
باعتبار حيثيتين فضعيف لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما الحيثية في وضع واحد
فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا الفاظ العموم
اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ مستغرق
المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال اولا كالنساء والثاني العام بمعناه فقط وهو
مفرد اللفظ مستغرق المعنى ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد
من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول المجموع لا كل واحد وحيث يثبت الحكم لها
انما يثبت لدخولها في المجموع كالرهط والقوم والجن والانس والجميع او يتناول كل واحد
اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه
نحو من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق بكل واحد بشرط الانفراد
وعدم التعلق بواحد آخر نحو من دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا ما اختاره صاحب التنقيح
وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام الى ان ما لحقه اولا يكون خاصا وهو المختار هنا كما سيجيء
ان شاء الله تعالى الجمع المعرف باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم حيث
لا عهد خارجيا فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعم اعلم ان الاصل اي
الراجح عند علماء الاصول هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز
ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا
والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من
الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى
الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي وقد تمسك ابو بكر حين اختلف بعد
رسول الله في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه السلام الائمة

الفاظ العموم

الجمع

مهم

في لام التعريف

من قريش ولم ينكره احد فحل محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه
وهو دليل العموم واورد ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندي عشرة الا
واحدا او اسم علم نحو كسوت زيدا الا رأسه او مشارا اليه نحو صمت هذا الشهر الا
يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب
اولا بان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم
باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة
واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا وهو
دليل العموم ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول
يقتضي الدخول لولا المنع فلا بد في الصدر من الشمول اذ ليس فيه حصر ليكون شموله
كشمول العشرة للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه ليتناول المستثنى وغيره
فيصح الاخراج وثالثا بان المراد بالاستثناء الذي هو دليل العموم استثناء ما هو من
افراد مدلول اللفظ نفسه واصله لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة فاندفع
ما قيل ان المستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع
لا آحاد وما في معناه اي معنى الجمع المعرف وهو الذي يتعلق الحكم بمجموع آحاده لا بكل
واحد على سبيل الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط
اسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة
فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه لكنه يتناول لجميع الآحاد
لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا
فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم لا لكل واحد ولو دخل واحد لم يستحق شيئا واما
صحة استثناء الواحد منه على الاتصال اذا قيل جاءني القوم الا زيدا فمن جهة ان مجيء
المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو من غير
ان يثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا او هذا
كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ويختص كل واحد من

من الجمع وما في معناه الى الثلثة اختلفوا في منتهى التخصيص في الجمع فقيل لا بد من بقاء جمع
يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى الواحد وقد صحح
شمس الائمة ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاستثناء واختار الامام فخر الاسلام
وغيره من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا او في معناه يجوز تخصيصه
الى الثلثة لانها ادناه والتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير
نسخا وانما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلثة لان ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم
من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان
وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاءني زيد وعمرو
العالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه اثنان وتمسكوا
بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والمراد اثنان فصاعدا
لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث
والوصايا الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله لرجل قلبين
الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من
النبي عليه السلام والجواب عن الاول انه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث
استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا
بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع وعن الثاني ان اطلاق الجمع على الاثنين
مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء وعن الثالث بان النزاع ليس في ج م ع وما
يشتق منه لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق وانما
الخلاف في صيغ الجمع وضمايره وصرح به ابن الحاجب وغيره ولو سلم فلما دل الاجماع
على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بانه محمول على ان للاثنين حكم الجمع
في المواريث استحقاقا وحجبا او في الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما
او في اباحة السفر بهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين
بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان

الغالب من حال النبي تعريف الاحكام دون اللغات وههنا اشكال وهو ان المشايخ
لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعرف يتناول
مسميات غير متناهية وان اقله ثلثة وقد فرق بينهما اهل العربية ولا شك ان استمداد
الاصول من العربية فكيف يستقيم المخالفة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق
حتى يلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على ما يستفاد من القراين بحسب العرف والاستعمال
واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البناء ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث
يثبت بها الاحكام ولا شك ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لا مجرد الاوضاع
اللغوية حتى انها ربما تكون مهجورة ملحقة بالمجاز وبهذا ينحل الاشكال الوارد في الرابط
بانه لما كان موضوعا لما دون العشرة ينبغي ان لا يكون مستغرقا للافراد الغير المتناهية
وقولهم اي قول المشايخ محلاة باللام يعني الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس تمسكا بوقوعه
في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وهي تشمل الواحد فصاعدا وكقولهم فلان
يركب الخيل ويلبس الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بانه ليس القصد الى عهد واستغراق
فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد الا
ان ينوي العموم فحينئذ لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين
ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعند بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى
حقيقة لا يثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ليس على الاطلاق خبر قولهم بل كونه مجازا
عن الجنس في صور ليس فيها العهد والاستغراق لانك قد عرفت ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق
ثم الجنس ولا يسوغ التخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار
انه للاستغراق لا للجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم لا لا يدركه شيء من الابصار
ليكون عموم السلب والمفرد المعرف باللام او الاضافة وهو عطف على الجمع المعرف حيث
لا عهد فانه اصل كما سبق فاذا لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق الا ان يدل القرينة
على انه للنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق وللمعهود الذهني كما في اكلت
الخبز وشربت الماء وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد مثل لا اتزوج النساء حيث

حيث يحنث بالواحدة ويحنث بكل من المفرد وما في معناه الى الواحد لانه ادناه اي ادنى ما
يصدق عليه كل منهما والنكرة المنفية اي الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها
حكم النفي فيثبت فيها العموم ضرورة ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء
جميع الافراد فان قيل فحينئذ يكون عمومها عقليا لا وضعيا قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي
وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق
لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع وهذا معنى الوضع
النوعي لذلك فيكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يكون
الا بانتفاء فرد لا ينافي ذلك فان قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له
بالوضع الشخصي وهو الجنس او الفرد قلت لا ضير لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم
انما استفيد من وقوعها في سياق النفي فان قيل اذا افادت العموم بالوضع النوعي
هلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي قلنا لا لان الوضع النوعي قسمان
احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين
للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان كل اسم اخره الف
ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو
رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام
او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات وكل نكرة وقعت في سياق النفي فهو لنفي جميع
الافراد الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها
بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمشتقات والمركبات وثانيهما ان يكون
بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة
المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال
عليه لا بمعنى انه يفهم منه بواسطة هذا التعيين بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى انه لو لم
يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه
عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فلفظ الاسود مثلا

في قولنا رايت الاسود في حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له وفي حيث
قصد به العموم مستعمل فيما وضع له حقيقة مثل لا اضرب رجلا او حكما كما اذا وقع
في سياق النهي والاستفهام الانكاري والشرط المثبت فانه وان كان خاصا
بصورته مطلقا لكنه عام بمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه
لا اضرب رجلا اما ان قصد به الحمل نحو ان قتلت حربيا فلك كذا فخاص والمنفي بالعكس
نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما كذا في القصاص اعلم اني لم اعد النكرة
الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم لان القائلين بعمومها لم يشترطوا في العموم
الاستغراق صرح به صاحب التلويح في مباحث الاستثناء والاعادة اي اعادة
النكرة او المعرفة بالمعرفة سواء عرفت باللام او الاضافة تقتضي الاتحاد بين
مدلول الاول والثاني لان الظاهر المتبادر هو العهد والاعادة بالنكرة تقتضي التغاير
بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد والاتحاد فحصل اربع صور اعادة المعرفة معرفة
والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة نكرة والاصل في الاوليين الاتحاد والاخريين
التغاير الا لمانع كما تغايرت المعرفتان في قوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب بالحق
مصدقا لما بين يديه من الكتاب والنكرة والمعرفة في قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله
انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان في قوله تعالى وهو الذي في
السماء اله وفي الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة في قوله انما الهكم اله واحد ومن
فانها موضوعة لذوات من يعقل وعامة لهم غير معتبر في عمومها الانفراد كما في كل ولا الاجتماع ع
كما في جميع قطعا ان كانت شرطية او استفهامية فان معنى من جاءني فله درهم ان
جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو
الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى الفظان قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر
لا ان كانت موصولة او موصوفة فانها حينئذ لا تكون عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة
فلانها في المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص وارادة البعض
كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من

والامر بالعكس صحيح وان تكون المنفي ههنا عاما بصورته
خاصا بمعناه ومع قطع النظر عن التفصيل السابق
فان كلا من المسلم والفاسق عام بصورته خاص
بمعناه وان كان في الشرط في الاول والتحصيل في الثاني
للمنع فان معنى الاول اضرب فاسقا البتة
ومعنى الثاني ان قتلت مسلما
اقتص منك

اعادة اللفظ

من

من المنافقين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعددهم معنى وافرد اخرى نظرا الى اللفظ
فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات ولذا اي ولكون
من الشرطية عامة قطعا سويا اي ابو يوسف ومحمد بين من شاء من عبيدي عتقه فهو حر
ومن شئت من عبيدي عتقه فاعتقه في العموم حيث قالا اذا شاء العبيد في الصورة الاولى
عتقهم عتقوا واذا شاء المخاطب في الصورة الثانية عتق الكل عتقوا عملا بالعموم في من وجعلا
كلمة من في الصورة الثانية للتبعيض ولذا ايضا راعاه اي راعى ابو حنيفة العموم في الصورتين
ما دام امكن العموم اما في الاولى فلانه قال يعتق كل عبد شاء واما في الثانية فلانه قال
يعتقهم الا واحدا هو اخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى لان
من الشرطية وان كانت للعموم قطعا الا ان من موضوعة للتبعيض وحقيقة فيه
لما تقرر في موضعه فلا تكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك ولا ينافي هذا قول ائمة
العربية ان اصلها ابتداء الغاية اي الدخول على مبدأ المسافة لان المبدأ في الحقيقة
بعض المذكور فلا تخلو من التبعيض ففي صورة اضافة المشية الى العام بعني من وهي
الصورة الاولى يرجح العموم فصرفت كلمة من عن معنى التبعيض وحملت على البيان
فيعتق كل من شاء بالضرورة وفي صورة اضافة المشية الى الخاص كالمخاطب في
من شئت يعتبر الخصوص معه اي مع العموم فيثبت ولا يعتق عاما وذلك في ان يبقى منهم
الا واحدا واما حمل قوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وقوله ترجي من تشاء منهن
على العموم وان اضيف الى الخاص فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله ذلك
ادنى ان تقر اعينهن فان كلا منهما رجح العموم وكون من للبيان ويخص اي يكون
من خاصا غير متعدد من الفاظ العموم اذا الحقه لفظ اولا قال في السير الكبير اذا
قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل رجلان معا لم يستحق واحد منهما شيئا
لان الاول اسم لفرد سابق فاذا وصله بكلمة من وهو تصريح بالخصوص رجح معنى
الخصوص فيه فلا يستحق النفل الا واحد دخل سابقا على الجماعة وما مكن في انها
اذا كانت شرطية او استفهامية عام قطعا لا ان كانت موصولة او موصوفة

ما

وفي انها تكون خاصا اذا الحقه اولا لكنه اي لصفات من يعقل وذوات غيرهم كذا في
اصول شمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهما وفي التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون
على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران يجب ان
يقرأ جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا
بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند
الاجتماع ينقلب متعسرا ويتناولان اي من وما المذكر والمؤنث وان عاد اليهما ضميره
اي ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجماع فيمن دخل داري فهو حر على عتق
الجواري الداخلات ويستعار احدهما للاخر اما استعارة من لما فكقوله تعالى فمنهم من
يمشي على بطنه واما العكس فكقوله تعالى والسماء وما بناها والذي يعمهما اي العقلاء و — الذی
غيرهم واين وحيث لتعميم الامكنة قال تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت وقال تعالى — این وحیث
اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اين شئت وحيث
شئت يقتصر على المجلس لانه ليس في لفظهما ما يوجب تعميم الاوقات ومتى للاوقات اي لتعميمها — متی
ولهذا لو قال انت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس وكل لشمول الافراد اي — کل
للدلالة على شمول الحكم لافراد ما اضيف اليه او لشمول الاجزاء قال في مغني اللبيب كل اسم
موضوع لاستغراق المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم آتيه
والاجزاء المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد
واذا اضفت الرغيف الى زيد صارت لعموم اجزاء فرد واحد ومن ههنا وجب في قراءة
غير ابي عمرو وابن ذكوان كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار بترك تنوين قلب
تقدير كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كما عم كل اجزاء القلب وهي تلي الاسماء لا الافعال
حيث يقال كل رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب وتعمها صريحا وتعم الافعال ضمنا
اي في ضمن تعميم الاسماء حتى لو قال كل امرأة ازوجها كذا تطلق كل امرأة يتزوجها على
العموم ولو تزوج امرأة مرارا تطلق في المرة الاولى دون الثانية لانها توجب العموم
فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل وكلما بالعكس فانها تلي الافعال وتعمها صريحا — کلما

صريحا والاسماء ضمنا حتى لو قال كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة مرارا تطلق في كل مرة
وتتصرف اي كلمة كل الى الواحد فيما لا يعلم منتهاه كقوله لفلان علي كل درهم يلزمه درهم
قال في الكافي فيمن استأجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد صحيح في شهر واحد فاسد في بقية
الشهور لانه لا يمكن تصحيح العقد على جملة الشهور لجهالتها ولا على ما بين الادنى والكل لعدم
اولوية بعضها فتعين الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف
منتهاه يراد به ادناه وانما قال مما يجري فيه النزاع كالبيع والاجارة والاقرار ونحو ذلك
احترازا عن نحو ان يقال كل امرأة اتزوجها فهي كذا حيث لا يراد واحدة منهن بل يشمل
الحكم كل واحدة صرح به في الكافي ايضا في اوائل البيوع وتخص اي كلمة كل اذا الحقها لفظ
اولا حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب
فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى
الاول السابق الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذا قال
كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة معا فلانه قطع النظر في كل منهم عن الاخر
فصار كل اولا بالقياس الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا قال
من دخل اولا فدخل عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء كما سبق وجميع للشمول
على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة — جمیع
معا فلهم نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سبق
بالدخول على سائر الناس وقد اورد ههنا اشكال وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل
الاجتماع لكان حقيقة فيه ومجازا في المنفرد فلا يصح جمعهما في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا
بانهم لو دخلوا في الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله وهو اي لفظ جميع
في قولنا جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا ليس بمجاز بل على حقيقته اعني الشمول
على سبيل الاجتماع حتى يلزم منه استحقاق الفرد الاول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة
والمجاز بقرينة المانعة عن ذلك وهو ان الكلام للتشجيع على الدخول اولا بل هو مستعار
لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك

بل هو مستعار للسابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد
عملا بعموم المجاز وقيل لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل
بدلالة النص لكفى ورد بان المفهوم بدلالة النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا
يبطل الانفراد حقيقة الجمع اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة ان لم يكن مستقلا
وهو ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة
لما سبق من كلام موجبا ومنفيا استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي
السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا الاصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون نعم
في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام
كل منهما مقام الاخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما وخبرا او كان
مستقلا لكن كان جوابا قطعا نحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم فان السجدة انما هي للسهو
والرجم انما هو للزنا قطعا او كان جوابا ظاهرا فجواب نحو ان تغديت فكذا في جواب
تعال تغد معي ونحو ان اغتسلت فكذا بعد ما قيل تغتسل الليلة عن الجنابة فلا يحنث في
الاول ان لم يتغد لامعه ولا في الثاني بالاغتسال لا فيها او فيها لا عنها الا عند زفر فانه
عممه عملا بعموم اللفظ قلنا خصصته دلالة الحال عرفا كما ينصرف الشراء بالدراهم الى
نقد البلد وان كان الظاهر الابتداء فابتداء لا جواب وذلك بان يشتمل على الزائد على
قدر الجواب كقوله عليه السلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما
غير طعمه او لونه او ريحه وقوله عليه افضل التحية حين راى شاة ميمونة ايما اهاب دبغ فقد
طهر وقوله ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي فانه يجعل مبتدأ حتى يحنث
بالتغدي في ذلك اليوم مطلقا وانما حمل على الابتداء اعتبارا للزيادة الملفوظة الظاهرة
والغاء للحال المبطنة الخفية وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال
دون العمل بالمقال وهذا معنى ما قال مشايخنا ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان
التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره
عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب

خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب وان قال المتكلم فيما يكون الظاهر الابتداء عنيت الجواب صدق ديانة
لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه حكاية الفعل
المثبت لا تعم لا خلاف في ان الفعل المنفي اذا حكي يعم لانه نكرة في سياق النفي واما
الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته لا تعم الازمان والاقسام كصلى النبي في الكعبة لفرض و
النفل ولا الجهات وضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة الشفق للاحمر والابيض الا عند من
يقول بعموم المشترك ولا الجهات وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر والعصر لجمعهما
في وقت الاولى والثانية لانه اي الفعل نكرة في سياق الاثبات فلا يعم بل
يقع ذلك الفعل على صفة معينة فيكون في معنى اللفظ المشترك فيتامل في وجوهه
فان ترجح البعض من تلك الوجوه فذاك والا اي وان لم يترجح بل ثبت التساوي بينها
فالبعض من تلك الوجوه ثابت بفعله والبعض الباقي ثابت بالقياس عليه اي على
البعض الثابت بفعله نظيره صلى النبي في الكعبة فقال الشافعي لا يعم فيحمل على النفل
لا الفرض احتياطا اذ يلزم استدبار بعض الكعبة قلت الفرض يشارك النفل و
يساويه في امر الاستقبال والاستدبار فاذا جاز فيه استدبار البعض جاز في
الفرض ايضا قياسا عليه قوله بخلاف الحكاية مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت لا تعم
يعني ان تلك الحكاية لا تعم بخلاف حكاية الفعل بلفظ ظاهره العموم نحو نهى عن بيع الغرر
وقضى بالشفعة للجار فانه يحمل على كل غرر وكل جار خلافا للاكثرين لان العدل الذي
لا يظن به الكذب لكونه صحابيا العارف بوضع اللفظ وجهة دلالته على المعنى المراد
لا ينقله اي الفعل عاما اي بلفظ ظاهره العموم الا بعد علمه بعمومه فان قيل يحتمل انه كان
خاصا وظن الراوي العموم فحكاه كذلك قلنا الظاهر لا يترك بمجرد احتمال خلافه والا
فلا يصح الاستدلال به لانه لا يخلو عن الاحتمال واعلم ان بين هذه المسئلة والمسئلة الاولى
فرقا ظاهرا وهو انه فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل العموم كلام الاستغراق ونحوه
بخلاف هذه المسئلة الجمع المذكور بعلامة الذكور نحو المسلمين وفعلوا يختص بهم اي

بالذكور الا عند الاختلاط بالاناث فانهم اذا اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع
المقارن بعلامة الذكور الذكور اصالة والاناث تبعا بطريق الحقيقة عرفا اما اولا
فلغلبة الاستعمال كما دخلت في ادخلوا الباب سجدا نساء بني اسرائيل وفي اهبطوا
حواء مع آدم عليهما السلام وابليس فانه قد قيل صحة الاطلاق لا تستدعي كونه حقيقة
قلت الاصل في الاستعمال هو الحقيقة لا يقال حقيقة في الرجال خاصة اجماعا والمجاز
اولى من الاشتراك لانا نقول ان اريد كونه حقيقة لغة او عرفا عند الانفراد فمسلم ولكن
الكلام ليس فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط فممنوع واما ثانيا فلمشاركتهن اياهم في نحو
احكام الصوم والصلوة وغيرهما وان وردت بالصيغ المتنازع فيها فانه قد قيل بدخولهن
بدليل خارجي ولذا لم يدخلن في الجهاد والجمعة ونحوهما قلت الاصل عدمه بل الاستثناء
فيما لا يشاركنهم يحتاج اليه وذا ادل دليل على التناول لولاه والجمع المذكور بعلامة
الاناث نحو المسلمات ويفعلن يختص بهن ولا يتناول الذكور اصلا اذ لا وجه للتبعية
ههنا فتغير قول المستامن آمنوني على بني وله الفريقان اي البنون والبنات يتناولهما
اي الفريقين الامان لتناول اللفظ اياهما معا لا في بناتي اي لا يتناول لهما الامان
في قوله آمنوني على بناتي اذ لا وجه للتبعية كما مر لما فرغ من مباحث العام شرع في مباحث
المشترك فقال واما المشترك اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه
حذف فيه لكثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا لما اشترك فيه المعاني
فما اي لفظ وضع اي عين للدلالة على معنى بنفسه وضعا كثيرا المراد به ما يقابل الواحد
فيشمل الوضعين ايضا لمعنيين فصاعدا فخرج المنفرد عاما كان او خاصا وهو ظاهر
والمجاز اذ لا وضع فيه بهذا المعنى بل النقل من معنى الى آخر سواء كان بينهما مناسبة او لا
فخرج المنقول فانطبق الحد على المحدود وحكمه التوقف للتامل ليترجح المعنى المراد من بين
المعاني ولو لم يترجح بان انسد باب ترجيحه يكون المشترك مجملا لا ينال المراد به الا ببيان
من المجمل كما سياتي ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين
او المعاني من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجيح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع

امتناع استعمال المشترك في معنييه فصاعدا فقال ولا عموم له خلافا لبعض الشافعية
وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او
معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعهما
كالعين على سواك وان كانا متضادين نحو رايت الجون اي الاسود والابيض وقرات
هند اي طهرت وحاضت بخلاف ثلثة قروء وافعل في الامر والتهديد والندب والاباحة
فقيل يجوز وقيل لا يجوز ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز ونقل عن الشافعي
انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا
بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها
واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس
في اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على
الخلاف في المفرد ان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد والمختار
انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا في المفرد ولا في الجمع لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة
فلان الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضي انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره
فلو جاز ارادتهما معا وضعا يلزم ان يكون كل منهما مرادا او غير مراد وهو محال واما مجازا
فلان استعماله في كل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد
احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة بينهما وهذا
جمع بين الحقيقة والمجاز واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال
وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق وان الجمع المنكر فما وضع
وضعا واحدا خرج به المشترك لكثير غير محصور خرج به الخاص بلا شمول خرج به العام
وحكمه انه يتناول الثلثة واكثر سواء كان جمع القلة او الكثرة لانها اقل الجمع مطلقا عرفا
كما سبق تحقيقه لا الادنى من الثلثة لانه غير ما وضع له اصلا حتى لو حلف لا يتزوج نساء
لا يحنث بواحدة وثنتين اذ لا يشملهما لفظ الجمع لما فرغ من اقسام التقسيم الاول شرع
في اقسام التقسيم الثاني فقال واما الظاهر فما ظهر مراده لم يقل ظهر لئلا يتوهم تعريف

الشيء بنفسه وان كان المقصود به المعنى اللغوي ولم يقل بما وضح لان الوضوح فوق الظهور
بسماع صيغته اي بمجرد سماعها سواء كان مسوقا له او لا كما ان المعتبر في النص كونه مسوقا
للمراد وسواء احتمل التخصيص والتاويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل
سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك فعلى هذا يكون الاقسام
متداخلة بحسب الوجود متباينة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية هذا على راي المتقدمين
واما المتاخرون فالمشهور بينهم انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه
مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص السوق مع احتمال التاويل والتخصيص
وفي المفسر عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ وفي المحكم عدمه ايضا وحكمه وجوب
العمل بما عرف ولا خلاف فيه وانما الخلاف في ايجابه العلم ايضا فعند البعض لا يوجبه
مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه حق لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع
لليقين قلنا لا عبرة باحتمال لا ينشأ عن الدليل كما في العلوم العادية ولذا قلنا
يقينا قيل والحق ان كلا من الظاهر والنص قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن
وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل اقول ان اراد الرد على الغير القائلين
بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق فليس بحق لان من يقول بافادة
القطع انما يقول بانهما من حيث هما هما يفيدانه كما في الخاص والعام لا مطلقا وكذا
من يقول بعدمها وان اراد بيان الواقع فلا مشاحة لكنها بعيدة كما لا يخفى مع احتمال
التاويل ان كان خاصا والتخصيص ان كان عاما والا فلا يكون شيء من الخاص ظاهرا
او مع احتمال النسخ ايضا سواء كان خاصا او عاما واما النص فما ازداد ظهورا اي ظهورا
والمراد ظهور المراد به على ظهور الظاهر متعلق بقوله ازداد بمعنى اي ازدياده بسبب امر
من جهة المتكلم قيل هو سوق الكلام له لان المسوق له اجلى من غيره ولهذا رجحت العبارة
على الاشارة وفي الكشف انه ليس بشيء لعدم الفرق في الظهور بين انكحوا الايامى
وفانكحوا ما طاب لكم نعم يفيد قوة للمسوق له هي علة الترجيح عند التعارض بل هو
فهم قرينة نطقية سياقية نحو مثنى وثلاث ورباع او سباقية نحو فانكحوا ما

النص

انما البيع مثل الربوا تدل على معنى زائد على مفهوم الظاهر هو المقصود الاصلي بالسوق
كبيان العدد في الاول لان محط الفائدة هو القيد الزائد والتفرقة في الثاني لكونه جواب
قول الكفار انما البيع مثل الربوا وردا لا بان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له
فيزداد به المسوق له وضوحا وثانيا ان القرينة لا تختص بالنطقية ولعلها حالية
خاصا كان ذلك النص او عاما قال شمس الائمة زعم بعض الفقهاء ان اسم النص
لا يتناول الا الخاص وليس كذلك فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك نصصت الدابة
اذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته فعرفنا ان النص ما يزداد
وضوحا بمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما كان او خاصا غير مختص
بالسبب قال شمس الائمة قال بعضهم النص يكون مختصا بالسبب الذي كان السياق له فلا
يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا فان العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص
الاسباب فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التي كان السياق
لاجلها كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر
في الاطلاق ونص في الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة لان السوق كان لاجله فانها
نزلت ردا على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والربوا كما قال تعالى بانهم قالوا
انما البيع مثل الربوا وحكمه وجوب العمل بما وضح يقينا مع الاحتمال السابق بغير احتمال
التاويل والتخصيص والنسخ احتمالا غير ناشئ عن الدليل وقد عرفت انه لا ينافي القطع و
اليقين وقد يطلق النص على مطلق اللفظ لاشتمال المقال على زيادة ايضاح
بالنسبة الى الحال ويطلق على لفظ القران والحديث لان اكثرهما نصوص ويحتمل ان
يكون من قبيل المطلق في مقابلة الاجماع والقياس وهذا اقرب واما المفسر فما ازداد
وضوحا على النص بيان التفسير والتقرير فاتى به ازداد المفسر وضوحا على النص اما
ان يكون بسبب معنى في الكلام او في المتكلم والاول بان التفسير بان كان اللفظ مجملا
فلحقه بيان قطعي الدلالة والثبوت فانسد به باب التاويل اذ لو لم يكن قطعي الدلالة
او الثبوت لانفتح باب التاويل فان المجمل لا يقبله ما لم يبين بغير القاطع والثاني بيان

المفسر

التقرير اما بان يكون عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص او خاصا فلحقه ما انسد به
باب التاويل وسد به ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر في معناه لكن يحتمل ان يراد به غير
ظاهره فلحوق البيان به يقطع ذلك الاحتمال بحيث لا يحتمل متعلق بقوله ازداد
الا النسخ دون التاويل والتخصيص الاول نحو قوله تعالى خلق الانسان هلوعا الاية حيث
بين بقوله اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ونحو الصلوة والزكوة ومثالهما
والاول من الثاني نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع عام محتمل للتخصيص
فبذكر الكل انسد باب التخصيص وذكر الكل يحتمل التفرق فقطع بقوله اجمعون فصار
مفسرا والثاني من الثاني نحو طلقي نفسك واحدة فان طلقي خاص يحتمل التاويل
بالثلاث فبذكر الواحدة انسد باب التاويل وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد المحكم
بموجبه مع احتماله يعني النسخ واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر بخلوه عن احتمال النسخ
ماخوذ من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ
لا يفيد الوضوح وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه بلا احتمال شيء من
التاويل والتخصيص والنسخ وهو اي المحكم اما لعينه ان انقطع احتماله اي احتمال النسخ
بما يدل على الدوام والتابيد كقوله تعالى ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله عليه
السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة او بحسب محل الكلام بان يكون معنى الكلام في نفسه مما
لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس ومنه
الاخبار المحضة الصادرة من الشارع واما لغيره ان انقطع احتماله للنسخ بمضي زمان
الوحي فعلى هذا كل من الظاهر والنص والمفسر محكم بعد الرسول عليه الصلوة والسلام
وقطعية كل من الامور المذكورة متفاوتة بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد في التفاوت بين الاقسام الاربعة
فكلما كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى واشد فيسقط الادنى في القطعية
بالاعلى فيها فالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم عند التعارض
متعلق بسقط مثال تعارض الظاهر مع النص من الكتاب ما قال الا ان قوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين نص في ان مدة الرضاع حولان وقوله تعالى وحمله و

وفصاله ثلثون شهرا ظاهر في ان مدة حولان ونصف لانها سيقت لمنة الوالدة على
الولد فرجحت الاولى ومن السنة قوله عليه السلام للعرنيين اشربوا من ابوالها والبانها
ظاهر في احلال شرب ابوال الابل لانه سوقه لبيان الشفاء وقوله عليه السلام استنزهوا من
البول نص في وجوب الاحتراز فهذا راجح ولذا لم يجوز الامام شربه ولو للتداوي
ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة
نص يحتمل التاويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ
لوقت كل صلوة مفسر فيه فرجح عليه ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم فان ذوي عدل مسوق لمقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة ووجوب
قبولها منهم بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير قبول شهادة العدول لان
الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا المقتضي
لعدم قبول المحدود في القذف وان تاب وعدل محكم في رده اذ لا يحتمل النسخ للتابيد
واعترض بانا لا نسلم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب وقد خص منه
الاعمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول فلعله للتحمل فقط كشهادة العميان
والمحدودين في القذف في النكاح واجيب بان المستشهد به المفسر ذوي عدل لا غير
واحتمال المجاز الذي في الامر والتخصيص الذي في مجرور منكم لا ينافيه والعدالة تقصد للقبول
لا للتحمل وهذا لان كون الكلام مفسرا لا يكاد يوجد لا سيما في كلام الشارع لانه ان كان
خبرا فمحكم وان كان انشاء فلكل نوع منه محتملات مجازية وكذا كونه محكما كالنهي في لا تقتلوا
فالتحقيق يقتضي ان يكون التمثيل لما يقيد من الكلام لا لمجموعه كالمفعول في اقتلوا المشركين
كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجازا واحتمال الامر للمعاني المجازية
باق فكيف يكون مفسرا اذا تساويا اي الادنى والاعلى وهو قيد لقوله فيسقط رتبة
بان يكونا متواترين او مشهورين او خبري واحد فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب
كما في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر في انها ناكحة نص في ثبوت الحرمة الغليظة
وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وان كان نصا في اشتراط الولي لكن في كونها ناكحة

الخفي

لا يقوى على معارضة ذلك الظاهر وعلى هذا فقس. اما الخفي لما فرغ من اقسام الظهور
شرع في اقسام الخفاء، ولما كان هذه الاقسام متباينة بلا خلاف عرّف كلا منها
بحيث لا يتناول الآخر فقال فما خفي مراده بعارض غير الصيغة فان قيل ينبغي ان
يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة حتى يصح مقابلته للظاهر الذي ظهر المراد منه
بنفسها قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه
بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر كالسارق فانه
لفظ السارق خفي في حق الطرّار والنبّاش لاختصاصهما باسمهما وحكمه اعتقاد
حقية المراد من اللفظ الخفي ثم النظر في ان اختفاءه اي اختفاء اللفظ فيما خفي فيه
لمزية لما خفي فيه على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم فيشمله اللفظ ويثبت
في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك وتيقظه فله مزية
على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع او
نقصان لما خفي فيه عما هو ظاهر فيه في ذلك المعنى فلا يشمله اللفظ ولا يثبت
الحكم في حقه كالنباش فانه ناقص من السارق في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى

المشكل

فلا يقطع واما المشكل فما خفي مراده بحيث لا يدرك ذلك المراد الا بالتأمل والنظر
سمي به لدخوله في اشكاله وامثاله وهو قسمان لان ذلك الخفاء اما لغموض في المعنى
المراد ودقة فيه نحو وان كنتم جنبا فاطّهّروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل
باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع
الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبر بالوجهين فالحق بالظاهر
في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله
في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله ان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل
على المبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا لكنه مشتبه
في حق داخل الفم والانف كالسارق فيكون خفيا قلنا لا نم انه معلوم فانه عبارة
عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب والتأمل انه هو البشرة والشعر مع

سبب وجوب غسل الفم في الجنابة دون الوضوء

مع داخل الفم والانف او بدونه هذا والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة المستفادة
من الاطهار فانها يحتمل ان تكون من جهة الكيفية بان يجب الدلك كما ذهب اليه مالك
وان تكون من جهة الكمية بان يجب غسل ما هو ظاهر من وجه فبعد ما نظر في المحامل وتؤمّل
ظهر ان المراد هو الثاني فاذا وضح الاشكال اندفع الاشكال او ذلك الخفاء لاستعارة
بديعة لا يطلع على مرادها الا بعد دقة نحو قوارير من فضة اي تكونت منها وهي مع
بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعير القوارير لما يشبهها
في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لا تكون
الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة وحكمه اعتقاد حقية المراد ثم الطلب
اي النظر في محامله ثم التأمل اي التكلف في الفكر ليظهر المراد الداخل في اشكاله وامثاله

المجمل

واما المجمل فما خفي مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى كمن اغترب عن وطنه بحيث انقطع
اثره ولهذا سمي مجملا لان الاجمال في اللغة الابهام وقوله يرجى احتراز عن المتشابه
فان بيانه لا يرجى فان قيل اذا نزل آية لا يعلم معناها بالتأمل لا يمكن ان يعلم ان بيانها
هل يرد فيرجى فيحكم بكونها مجملا او لا يرد فلا يرجى فيحكم بكونها متشابها اجيب بانه
لا بد ان ينظر فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاول يرجى بيانها
قطعا لان العمل بدون البيان محال والا فلا وهو اي المجمل انواع ثلثة لانه اما ان لا يفهم
معناه لغة وسببه غرابة اللفظ كالهلوع مثلا او فهم ذلك المعنى لكنه لم يرد بل
اريد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم كالربوا والصلوة والزكوة او ذلك المعنى اللغوي
متعدد والمراد واحد منهما ولم يمكن تعيينه اذ لا ترجيح لاحدهما على الاخر كما في المشترك
وسببه اما تعدد الوضع او الغفلة عن الوضع الاول ان كان الواضع غيره تعالى وحكمه
اعتقاد حقية المراد والتوقف الى بيان المجمل ما اراد بالمجمل ثم الطلب ثم التأمل ان احتاج
المجمل اليهما بعد البيان خبر اذ الحقه من اول الامر بيان شاف لا يحتاج اليهما وهو اي
بيان المجمل بتفسير ان شفي وافاد القطع بحيث لا يبقى بعده شبهة ولا احتمال كتفسير
الصلوة والزكوة وتأويل ان افاد الظن بالمراد كبيان مقدار مسح الرأس بحديث المسح

على الناصية فان الكتاب مجمل عندنا في حق المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فكان
مؤولا ولهذا لا يكفر جاحد هذا الحكم وان سمي فرضا بواسطة استناده الى الكتاب
والا اي وان لم يفد البيان الظن ايضا فالاجمال ينقلب الى الاشكال فان البيان اذا
لم يفد الظن بالمراد يحتاج اولا الى الطلب والنظر في المحتملات ثم الى التأمل في استخراج
المراد منها فيكون مشكلا ثم اذا استخرج يكون مؤولا كالربوا فانه محلّى باللام فيستغرق
جميع انواعه والنبي عليه السلام قد بين الحكم في الاشياء الستة من غير حصر بالاجماع
فبقي مشكلا فيما وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم بان العلة هي القدر والجنس
صار مؤولا واما المتشابه فما انقطع رجاء معرفة مراده اي للامة واما النبي عليه السلام
فربما يعلم باعلام الله تعالى كذا قيل وهو نوعان الاول متشابه اللفظ ان لم يفهم
منه شيء كمقطعات اوايل السور نحو طه وسميت بالمقطعات لانها اسماء حروف
يجب ان يقطع كل منها عن الاخر في التكلم وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية
او لان الحرف قد يطلق على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه بل تكلم بالرمز
لتاويل بعض السلف اياها من غير انكار من ان فين والاكثرون على الاول والثاني
متشابه المفهوم ان استحال ارادته اي ارادة ذلك المفهوم كالاستواء المفهوم
من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد المفهوم من قوله تعالى يد الله فوق
ايديهم وحكمه اعتقاد حقية المراد والامتناع عن التاويل هذه طريقة السلف ومذهب
عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختاره الامام فخر الاسلام وشمس الائمة
ومن تبعهما حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة فان قيل فعلى هذا الوجه لعده من اقسام
النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي اذ لا يعرف به حكم اصلا اجيب بان هذا
القسم انما ذكر استطرادا من ضرورة انحصار التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم
وقد يجاب بانا لا نسلم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة
ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلا اقول هذا على تقدير صحته
لا يتناول بعض انواع المتشابه جميعا مع بناء على لزوم الوقف على الله الدال

المتشابه

الدال على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى ورجحت هذه القراءة على قراءة
الوقف على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه بوجوه
الاول قراءة ابن مسعود ان تاويله الا عند الله والراسخون في العلم برفع الراسخون
الثاني انها توجب تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخون
فحسب وذلك غير جائز الثالث ان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل
ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه الرابع انه اليق
بالنظم لانه لما ذكر ان من القران متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزايغين
عن الطريق والراسخين في العلم فجعل اتباع المتشابه حظ الزايغين بقوله فاما
الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله
وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم
يقولون امنا به اي صدقنا بحقيته سواء علمناه او لم نعلم هو من عند الله الخامس
انها توجب ان يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اي هم
يقولون والحذف خلاف الاصل واجيب عن الاول اما اجمالا فانه منقوض بالرسول
عليه السلام فانه يعلم المتشابه عندكم صرح به الامام فخر الاسلام في باب تقسيم السنة في حق
النبي عليه الصلوة والسلام واما تفصيلا فلان قراءة ابن مسعود لا تدل على وجوب
الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل المرسع المغني كما في قول الشاعر
وفي جوده الفياض للناس لم يرع من السال الا مسحتا او مجلف على ان قراءة الاحاد
لا تعارض الدلايل القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا يعلم احد سوى الله تعالى
بنفسه لانه لا يعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما في الغيب فان الله سبحانه
قد خصه بعلمه مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه وعلى ان الوقف لا ينافي العطف
اذ القراء اطبقوا على ان الوقف بين التابع والمتبوع جائز اقول لا ضير فيما ذكر
اجمالا وتفصيلا اما الاول فلان كلام فخر الاسلام ثمة انما هو على راي المتاخرين بدليل

ما قال في اول كتابه وعندنا لا حظ للراسخين في العلم من المتشابه الا التسليم على اعتقاد
حقية المراد عند الله تعالى وان الوقف على قوله الا الله واجب واما الثاني فلان حمل الرفع
على الميل مع المعنى مبني على سواء السبيل لانه خلاف الظاهر ولا ضرورة تدعو اليه مع
وجود قراءة لزوم الوقف ودعوى قطعية تلك الادلة غير مسلمة عند الخصم لانها شبهة
في زعمه لا دلائل وحمل معناه على انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق بلا قرينة
بخلاف الغيب فان الاستثناء في قوله تعالى الا من ارتضى من رسول دال على التقييد
والوقف وانه لم ينافي العطف فلزومه ينافيه والكلام في لزومه لا فيه وعن الثاني
ان ذلك التخصيص جائز حيث لا لبس مثل قوله ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة وعن
الثالث انه تعالى ما ذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء التاويل الكاذب
الذي يستلذه هواه ويميل اليه طبعه كالمجسمة مثلا اقول الذي يفهم من ظاهر النظم
انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل مطلقا كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة
بان يجريه على الظاهر من غير تاويل ويؤيده ما روي عن عائشة انها قالت تلا رسول الله
صلى الله عليه وسلم هذه الاية فقال اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك
الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول
وروي عنها ايضا ان النبي عليه السلام لم يفسر من القران الا ايات علمهن جبريل عليه السلام
فمن قال انا افسر الجميع فقد تكلف فيه ما لم يتكلفه الرسول عليه السلام وعن الرابع بانه
لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم وعن الخامس ان
الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وان جوزه
اي تاويل المتشابه المتاخرون وهو مذهب العراقيين وائمة التفسير واختيار المعتزلة
قالوا اولا الخطاب بما لا يفهم لا يليق بالحكيم كالخطاب بما لا يفهم وفيه بحث لانه انما
لا يليق به اذا قصد به فهم المخاطب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيئا اخر
فلا وقالوا ثانيا لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا امنا به
كل من عند ربنا لم يكن له فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك وفيه بحث لانه لو سلم انتفاء

انتفاء فضل الراسخين على غيرهم في هذا الوجه لكن لا يلزم انتفاؤه مطلقا وهو المحدود
وذلك لانهم يستنبطوا الاحكام بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا
لهم على غيرهم وقالوا ثالثا ما من اية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها من غير نكير من احد
وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه واجيب بان التوقف مذهب
السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في اراءهم الباطلة اضطر الخلف
الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تاويلهم ورد بان ذلك كان
في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن
عباس انه كان يقول الراسخون يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال
ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا
لا حقيقة فبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين ورد بان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر
القران من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي عجائبه ولا ينتهي غرائبه فاني للبشر الغوص على
لاليه والاحاطة بكنه ما فيه وفي هذا قيل انه معجز بحسب المعنى ايضا وفائدة التنزيل
اي تنزيل المتشابه على الراي الاول ابتلاء الراسخين هذا جواب عما يرد ان الخطاب
بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق بشان الحكيم تعالى وتوضيحه ان فائدة
تنزيل المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم
لكن له ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع
من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع اخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى
في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعظمهما جدوى لانه اشق وثوابه اكثر
ثم لما فرغ عن اقسام التقسيم الثاني شرع في اقسام التقسيم الثالث فقال واما الحقيقة
وهي اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشيء اثبته
فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلي والتاء على هذا للنقل من الوصفية
الى الاسمية وعند صاحب المفتاح للتانيث لانه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير
كلمة حقيقة وانما يستوي المذكر والمؤنث في فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه

لانه يعلم غاية ما يمكن تحصيله
واما ما كان له ضرب من الجهل
صح

الحقيقة

لا مطلقا فما اى لفظ المستعمل فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال
لا يسمى حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل فيما اى معنى وضع ذلك اللفظ
له اى لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء
كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او غيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية
والعرفية كالصلوة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من
الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة حتى ان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة
للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة
التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز
شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع الاوضاع
وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة
مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا
لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين
كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فلا يخفى ان قيد الحيثية معتبر والمعنى من حيث هو موضوع له
فليتامل ويدخل فيه اى في تعريف الحقيقة المرتجل وهو ما استعمل في غير ما وضع له استعمالا المرتجل
صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما
وضع له فيكون حقيقة وانما جعله صاحب التنقيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا
الى الوضع الاول ويدخل فيه المنقول ايضا وهو ما غلب في غير ما وضع له بحيث يفهم المنقول
بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية
انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي ولا يقال منقول لغوي لان
اللغة اصل والنقل طار عليه وحكمها اى حكم الحقيقة ثبوته اى ثبوت ما وضعت له
مطلقا اى سواء كانت عاما او خاصا امرا او نهيا نوى او لم ينو وحكمها ايضا
امتناع نفيها اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي عنه اى عما وضعت له ولا يقال للاب
انه ليس باب ويقال للجد انه ليس باب فان قلت فما وجه قوله تعالى في حق

يوسف عليه السلام حكاية ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم قلت المراد بامتناع النفي
الامتناع حقيقة والنفي في الاية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة وحكمها ايضا
رجحانها على المجاز لاستغنائها عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها وان
رجح المجاز على المشترك اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا او مشتركا كالنكاح
فانه يحتمل انه حقيقة في الوطي مجاز في العقد وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب
لان الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة
عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فالالحاق المجاز
الحاق الفرد بالاعم الاغلب واما المجاز وهو مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه
والكلمة اذا استعملت في غير ما وضعت له فقد تعدت موضعها الاصلي فما اى لفظ
استعمل في غير ما وضع له ولا بد ههنا وفي تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الحيثية
وان حذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد
ان الحقيقة لفظ استعمل فيما وضع له من حيث انه ما وضع له والمجاز لفظ استعمل في غير ما
وضع له من حيث انه غير ما وضع له وح لا ينتقض تعريف كل منهما بالاخر لان استعمال
لفظ الصلوة مثلا في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان
المخصوصة من حيث انه غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس لغة
لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو
بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض ذوات الاربع
بخصوصه ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض
وهو نفس الموضوع له لغة لعلاقة بينهما اى الاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى
الموضوع له ويعتبر السماع في نوعها لا شخصها اختلف في انه هل يلزم في آحاد المجاز
ان تنقل باعيانها عن اهل اللسان ام يكفي نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجماعهم
على ان اختراع الاستعارات الغريبة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللسان انما هو
من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق وتمسك المخالف بانه

علاقات المجاز

لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة
وشبكة لصيد للمجاورة واب للابن للسببية واللازم باطل بالاتفاق واجيب
بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون
لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزء من المقتضى وهي اي العلاقة على ما عليه المحققون
منحصرة في ثمانية لان المجاز الذي نحن فيه اما استعارة او مرسل لان العلاقة فيه
اما المشابهة حقيقة كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع او اعتبارا بان ينزل
التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان
او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزائها
وما اشبه ذلك واما غير المشابهة فاما ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا بالفعل
ولو في نظر المتكلم للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم
ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي وان لم يتقدم على زمان ايقاع النسبة
والتكلم بالجملة فهي الكون عليه وان تاخر عنه فهي الاول اليه اذ لو كان حاصلا
في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا
مثلا اليتامى في قوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم مجاز وقت الايتاء لانه وقت البلوغ
وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر وكذا القتيل في قتلت قتيلا والخمر في عصرت
خمرا مجاز وان صار المسمى زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل
الذي خلفه ابوه يتيما ولا تشرب العصير اذا صار خمرا فانه حقيقة لكونه يتيما عند التخليف
وخمرا عند العصر وعلى الثاني ان كان حاصلا بالقوة فهي الاستعداد والا فان لم يكن
بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة بينهما وان كان فاما ان يكون احدهما
حالا في الاخر حاصلا فيه سواء كان حصول العرض في الجوهر او الجسم في المكان
او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة وذلك مثل استعمال اليد في القدرة نحو يد الله
وعكسه نحو قدرة طولى ويدخل فيه استعمال الغائط الموضوع للمكان المطمئن
في الفضلات او لحلولهما في محل واحد كاستعمال الحيوة في الايمان الحالين في شخص واحد

او لحلولهما في محلين متقاربين كاستعمال رضا الله في رضى رسوله او لحلولهما في
حيزين متقاربين كاستعمال البيت في حرمه بدليل قوله تعالى فيه مقام ابراهيم فهي
الحلول المتناول للاقسام المذكورة واما ان يكون احدهما جزءا للآخر كاستعمال الركوع
في الصلوة واليد فيما وراء الرسغ او في حكمه فيدخل فيه استعمال المطلق في المقيد كما في
صور حمل المطلق على المقيد وعكسه كاستعمال المرسن في الانف والمشفر في شفة
الانسان فهي الجزئية والكلية والاكتفاء بالجزئية لتضايف بينهما واما ان يكون
احدهما سببا للاخر والاخر مسببا عنه اما بجهة الفاعلية كاستعمال النبات
في الغيث وعكسه وهي السببية استعمال الدم في الدية والمسببية استعمال الموت
في المرض والجرح والضرب المهلكة واما بجهة الغائية كاستعمال الخمر في العنب وفي
العهد في الوفاء ومنه قوله تعالى انهم لا ايمان لهم فهي السببية والمسببية و
اما ان يكون احدهما شرطا للاخر والاخر مشروطا به كاستعمال الايمان في الصلوة
والمصدر في الفاعل والمفعول كالعلم في العالم والمعلوم او كونه آلة له كاستعمال
لسان الصدق في الذكر الحسن في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الاخرين اي
ذكرا حسنا فهي الشرطية الشاملة للآلية واعلم ان هذه العلاقات يجوز استعما لها
باعتبارات مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة
على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني
المقيد على المطلق واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية وان
يكون للاول اليه وعلى هذا فقس لغويا كان المجاز او شرعيا يعني كما يجوز المجاز
في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها كذلك يجوز في
الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من تلك العلاقات بحسب الشرع بان
يكون تصرفا شرعيا ان يشتركا في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا
لمعنى الاخر وذلك لما ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد
المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام

خبر او انثی، وقد يعتبر علاقة المشابهة في المجاز الشرعي بالاتصال في المعنى المشروع
كيف شرع لان المشابهة في اتفاق الكيفية والصفة كالهبة والبيع اي كاستعمال
اللفظين الدالين عليهما في النكاح فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة
وملك الرقبة سبب لملك المتعة فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب شرعا
فينعقد عندنا نكاح غير الرسول عليه السلام كنكاحه بلفظ الهبة اذا كانت المنكوحة حرة
حتى لو كانت امة يثبت الهبة وعند الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله
تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل
والاجتناب عن الزنا وتحصيل الاحصان واستمداد كل منهما في المعيشة بالاخر ووجوب
النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح والتزويج واف
بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة
والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرهما قلنا المراد خلوص المجاز واختصاصه
بحضرة الرسول في غاية البعد فالمراد اما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر وهو لا ينافي
صحة العقد في حق غيره عليه السلام مع وجوب المهر او خلوصها له واختصاصها به اذ
لا تحل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم وعن الثاني
انا لا نم انه شرعه لتلك المصالح بل للملك له عليها وانما هي ثمرات تترتب على الملك
بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون الطلاق بيده لانه مزيل الملك ليس الا
المالك واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فلان يصح بما يدل عليه اولى فان قيل
فينبغي ان لا يصح النكاح بهما لعدم دلالتهما على الملك قلنا انما يصح بهما لانهما صارا
بمنزلة العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما على الملك واما البيع فانه مثل الهبة في اثبات
ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح اعلم ان هذا الاعتبار
انما يصح اذا لم يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي
بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره واما اذا وجب
ذلك فلا يصح ههنا الا اعتبار الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر

الاخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد
على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان
في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق والعتاق كما سياتي ثم
ان كانت الاصالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز منهما اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال
من الملزوم الى اللازم ومن المشهور المقرر ان معنى اللزوم ههنا التبعية في الجملة لا امتناع
الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع
من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا
من وجه فرعا من وجه جاز استعمال كل منهما في الاخر مجازا كالسبب والمسبب
المقصود به فان السبب اصل من جهة احتياج المسبب اليه وابتنائه عليه والمسبب المقصود
اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متاخرة
عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعليته ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام
علل مآلية والاسباب علل آلية فيجوز استعمال احدهما في الاخر مجازا كالشراء
والملك حتى اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا فقال عنيت بالملك
الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد
لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه
واذا قال ان اشتريت فقال عنيت الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب
صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا ونحو
الكل والجزء المستلزم ذلك الجزء له اي للكل فان الكل اصل مبتنى عليه الجزء في حصوله
من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء والجزء
اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل فان قيل لما توقف فهم الكل على
فهم الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا بل بالعكس
فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما بالمعنى المذكور قلنا ليس معنى الانتقال من الملزوم
الى اللازم ان يكون تصور اللازم متاخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا

عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزئية متحقق بصفة الدوام
والوجوب فان قيل لا حاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضروري
سطر ولان المجموع الذي يكون اليد والرجل جزء منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء
الكل بانتفاء الجزء قلنا هو مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده
او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا
بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه
رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان ونحو المحل والحال المقصود من
ان يذكر المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال اصل من جهة
كون القصد اليه والاول نحو فليدع نادية اي اهل مجلسه الحال فيه والثاني نحو واما
الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اي في الجنة التي تحل فيها الرحمة والآلى ان
لم تكن الاصالة والفرعية من الطرفين بل من طرف واحد فلا يجوز التجوز الا من طرف
الاصل كما في السبب المحض وهو ما يفضي الى المسبب ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة
فانه مشروعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه مشروعا بدون ملك المتعة كما
في العبد والاخت من الرضاع والامة الغير الكتابية ومثل هذا السبب يطلق على المسبب
بدون العكس لانتفاء شرط الانعكاس فيقع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس
فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة
سبب لهذه لانها تفضي اليها وليست هي مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق
فان قيل المعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي وازالة الملك
ليست معنى حقيقيا للاعتاق كما سيأتي انه اثبات القوة الشرعية قلنا قد يقام
الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع
لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة
في اثبات ملك المتعة قال الشافعي يقع العكس ايضا اي كما يقع الاصل لكن
لا بطريق اطلاق المسبب على السبب بل بطريق الاستعارة لوجود وصف مشترك

مشترك بينهما اذ كل منهما ازالة من الطلاق والعتاق اسقاط يبنى على السراية واللزوم
اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات
كالطلاق والعتاق والعفو من القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية
ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبوله الفسخ قلنا
في جوابه ازالة الملك التي هي الاعتاق اقوى من ازالة القيد التي هي الطلاق فلا تكون
ازالة الملك لازمة لازالة القيد فلا وجه للاستعارة اي لاستعارة ازالة القيد
لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه وههنا بالعكس
فلا يجري الاستعارة من الطرفين واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة قد تكون
مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق ق
اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله اياه وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما
يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان اقول قد تقرر في ذلك
العلم ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب المفتاح
في الاستعارة المصرح بها التحقيقية هي اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزومين
مختلفين في الحقيقة هو في احدهما اقوى منه في الاخر وانت تريد الحاق الاضعف
بالاقوى على وجه التسوية بينهما ان تدعي ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى
باطلاق اسمه عليه واورد هذا المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل
في مفهوم الطرفين ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية
لا يختلف بالشدة والضعف ثم اجاب بسلم ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو
في الماهية الحقيقية ووجه الشبه انما جعل داخلا في مفهوم الطرفين لا في الماهية الحقيقية
لهما والمفهوم قد يكون ماهية حقيقية وقد يكون مركبا من امور بعضها قابل للشدة والضعف
فيصح كون الجامع داخلا في المفهوم مع كونه في احد المفهومين اشد واقوى نعم قد يكون
التشبيه مبنيا على التشابه وانما يشترط قوة وجه الشبه في بعض اقسام التشبيه
لكن فرق بينه وبين الاستعارة والمقرر في علم البيان كما تشهد به الكتب انما هو حال

التشبيه لا الاستعارة وكذا ينعقد بناء على الاصل المذكور اجارة الحر بلفظ
البيع حتى لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا
من القيود يفسد العقد ولو قال بعت منك عبدي بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا
وان ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمى ينعقد اجارة كذا في الاسرار
لا العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وليس هذا الملك مقصودا فهذا كذلك فصح
المجاز من طرف السبب لا المسبب ولما اورد ان اطلاق البيع وارادة الاجارة اذا جاز
ينبغي ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح
اراد ان يدفعه فقال وعدم انعقادها اي الاجارة في صورة اضافته اي العقد
الى المنفعة ليس لفساد المجاز بل لانها اي المنفعة لا تصلح محلا لها اي لاضافة العقد
اليها لكونها معدومة وحكمه اي المجاز ثبوت ما اريد به من المعنى خاصا كان المجاز حكم المجاز
او عاما دخل فيه اي في ذلك العام المعنى الحقيقي نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول
الملك والعارية والاجارة اولا نحو لا تبيعوا الصاع بالصاعين فان المراد به ما يحل فيه
وهو لا يتناول المعيار المخصوص اعلم انه لما لم يتصور من احد نزاع في صحة قولنا
جاءني الاسود الرماة الا زيدا ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز ذكرت الشافعية
كما ذكر في التلويح لم نتعرض لذلك البحث وحكمه ايضا جواز نفيها اي الحقيقة والمراد
المعنى الحقيقي من المسمى هو المعنى المجازي حيث يقال للجد ليس باب كما يقال للرجل الشجاع
ليس باسد واعلم انهم قالوا ان صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل وفي نفس الامر
عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحته علامة كونه حقيقة وقيدوا
بنفس الامر لان النفي ربما يصح لغة واللفظ حقيقة كما في قولنا ليس زيد بانسان
واعترض عليه بانه يشكل بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم المحمولين كالانسان في الناطق
والكاتب فان صحة نفيه عنهما متحقق حيث يصح الحمل من الجانبين ولا حقيقة واجيب
بانه يصح نفي مفهومه المطابقي عن المراد منهما وهو مفهومهما وهو المراد بصحة النفي او نقول
ليس المراد ذلك بل صحة نفيها عن افراد المعنى المجازي كما تشهد به الامثلة لانها المقصودة

المقصودة بالاستعمال فلا يندفع بما ذكر الاشكال بل الجواب انه ان اراد استعماله
في مفهوم الناطق او الكاتب سلمنا ان الاول جزء والثاني لازم لكن صحة النفي متحققة
لان مفهوم الناطق ليس بانسان وان اراد استعماله فيما صدق عليه الناطق او
الكاتب سلمنا ان عدم صحة النفي متحقق لكن الاول ليس بجزء والثاني ليس بلازم
نعم يرد الاشكال قطعا بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام في الخاص بخصوصه
فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص ويخلفها اي المجاز الحقيقة اعلم
ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية
في حق التكلم او في حق الحكم فقال ابو حنيفة في حق التكلم لا الحكم لانهما اي الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ فلا بد ان يراعى في حق الخلفية ايضا هذا الوصف فيكفي صحتها
اي الحقيقة لفظا اي من حيث العربية سواء صح معناها اولا ولا بد من امكان الاصل بالذات
وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح
الحكم اصلا كما في اليمين الغموس حيث لم تجب الكفارة وقالا اي الامامان يخلف المجاز
الحقيقة في حق الحكم لانه اي الحكم هو المقصود باللفظ فلا بد ان يكون هو المعتبر دون
الوسيلة اليه فشرط صحتها حكما ليخلفها خلفها بسبب امتناعها العارض
قلنا في الجواب عن قولهما التجوز الذي هو التصرف اللفظي لا يتوقف على صحة الحكم
واحتماله كالاستثناء فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم وامكانه
فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين انه يقع واحدة
ذكره في المنتقى وايجاب ما زاد على الثلث باطل حكما وانه صح تكلما والاستثناء تصرف
في التكلم بالمنع عن الدخول لا في الحكم والا لزم التناقض فصح وكذا التجوز لما كان تصرفا
في التكلم صح لاثبات المعنى المجازي وان لم يصح المعنى الحقيقي فقول المولى للاكبر اي
لعبده الاكبر سنا منه هذا ابني مرادا به البنوة اصل وهذا ابني مرادا به الحرية خليف
والاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح لعارض الكبر فيراد به لازم البنوة وهو الحرية
من حين الملك فبالضرورة يجعل ذلك القول من المولى اقرارا بالحرية من حين الملك

ولا استحالة فيه انما المستحيل ثبوت بنوة حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا
وليعتق العبد عنده اي عند ابي حنيفة قضاء من غير نية لكونه متعينا وعندهما الاصل
ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية بهذا اللفظ والاصل ممتنع فبالضرورة لا يجعل اقرارا
ولا يعتق العبد عندهما اعلم ان لثبوت العتق عند ابي حنيفة طريقين الاول الاستعارة
كما ذهب اليه بعض علماء البيان بان يطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما
في لازم مشهور وهو الحرية من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر الثاني اطلاق السبب على
المسبب فان البنوة من اسباب العتق فمن شرط في السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا
للمعنى المجازي بعينه تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنسية تمسك بالثاني بخلاف
قول المولى لعبده يا ابني حيث لا يقع به العتق لانه اي النداء لاستحضار المنادى
بصورة الاسم لا بمعناه واذا لم يكن المعنى مطلوبا لم يصح الاستعارة لتصحيح المعنى
لان تصحيح غير المطلوب اشتغال بما لا يعني هكذا يجب ان يعلم هذا المقام ووقوعه
اي وقوع العتق بيا حر ويا مولاي مع وجود النداء ههنا ايضا لكونه اي لكون كل
واحد من هذين اللفظين صريحا فيه اي في الاعتاق اما الاول فلكونه حقيقة فيه بلا اشتراك
ولا قرينة صارفة واما الثاني فلان لفظ المولى وان كان مشتركا لكن احد معانيه المعتق
لكن في العبد لا يليق الا هذا المعنى فيعتق بلا قرينة لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة
حكمه حكم الصريح ولذا اي لكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق امتنع المجاز اذا
امكنت الحقيقة لان شان الخلف ان لا يزاحم الاصل ولا ينازعه فاذا تعذرت
الحقيقة بان لا يتوصل الى المعنى الحقيقي الا بمشقة كاكل النخلة او هجرت بان تركه الناس
وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم وقيل المتعذرة ما لا يتعلق به حكم وان تحقق
والمهجورة قد يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز عادة او شرعا فان المهجور شرعا
كالمهجور عادة صير اليه اي الى المجاز لعدم المزاحمة اما المتعذرة فكما نقول والله لا آكل
من هذه النخلة او الكرم او القدر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا قال لا آكل
من هذه الشاة او نحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة غير متعذرة فلا يصار اليه واما

قوله عادة او شرعا يتعلق بقوله او هجرت لا يتعلق بقوله تعذرت

ع

واما المهجورة عادة فكما نقول لا اضع قدمي في دار فلان فان الحقيقة اللغوية يعني
وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه مهجورة عادة حتى لو وضع القدم بلا
دخول لم يحنث ذكره قاضيخان بل المراد معناه المجازي وهو الدخول حافيا او متنعلا
او راكبا واما المهجورة شرعا فكالتوكيل بالخصومة حيث لا يراد حقيقة الجدال او النزاع
اذ لا اذن له في الشرع بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال
المقيد في المطلق او الكل في الجزء فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة العدول
الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار قلت المدافعة
هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة
الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب وفي الخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو
ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب لا اذا تعارف المجاز اي غلب في
التعامل عند بعض مشايخ بلخ وفي التفاهم عند مشايخ عراق وفي الجامع الصغير ما
يدل على الثاني قول الامام والاول قولهما حيث قال اذا حلف لا ياكل لحما فاكل لحم
آدمي او خنزير حنث عنده لان التفاهم يقع عليه ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع
عليه لان لحمهما لا يؤكل واستعملت الحقيقة في الجملة خلافا لهما اعلم ان الحقيقة
اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا فالمعتبر استعمال
الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة لان الاصل لا يترك الا للضرورة ولا ضرورة وعندهما
العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة
والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة
من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض كذا في شرح الجامع البرهاني واختاره
صاحب التنقيح وهو مشعر بترجيح المجاز المتعارف وعندهما سواء كان عاما متناولا
للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول
بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة
خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى

فعند الامام لم يحنث باكل عين الحنطة لا باكل ما يتخذ منها وعندهما يحنث بكليهما منه

وعنده ولما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى وقد يتعذر ان معا
اي الحقيقة والمجاز والمراد معناهما اذا كان الحكم ممتنعا فان وضع الكلام لافادة المرام
فاذا تعذر اثبات الموضوع له يجعل مجازا او كناية تصحيحا له فاذا تعذر اثباته ايضا
يلغو ضرورة كقوله لامرأته هذه بنتي حتى لا تطلق مطلقا سواء كانت اكبر سنا منه
او اصغر معروفة النسب او مجهولته اما تعذر المعنى الحقيقي وهو النسب في الاول فظاهر واما
الثاني فلان النسب لا يجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت منه وينتفي ممن اشتهر منه لانه
لما اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره في ابطال حق الغير ولا في حق نفسه فقط بان يثبت
منه من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب
نفسه لا يثبت فلان لا يثبت بتكذيب الشارع اولى لان تكذيبه اقوى من تكذيبه نفسه
واما في الثالث فلان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح
الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن القبول بموجب هذا الاقرار
قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او الرد هذا هو المذكور في الاسرار
والاشارات والمبسوط والامام فخر الاسلام وضع المسئلة في المعروفة النسب لان
تعذر العمل فيها اظهر واما تعذر المعنى المجازي وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان تكون
الحرمة التي هي من لوازم البنتية او التي تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل
لانه مناف للنكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثاني
لانه ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعماله فيه والحاصل ان التحريم
الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح اثبات
التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا ابني للاكبر او المعروف النسب لان موجب
البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة و
يثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق
القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني مجازا منه اقول ينبغي
انه لا يتعذر المجاز عندهم لكتفي في المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى

للمعنى المجازي بجنسه كما سبق فيتأمل ولا يجتمعان اي المعنى الحقيقي والمجازي مرادين
بلفظ واحد لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من
افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض وفي وضع القدم في الدخول ولا
في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال
حقيقة ومجازا معا وانما النزاع فيما اشير اليه في المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد
ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم
مثل ان يقول لا تقتل اسدا ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس
الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا
الاستعمال مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع
للمعنى المجازي بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك
جوز هذا كالشافعي ومن لا فلا وان امتناعه انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك
ولم يسمع ممن يعتد به والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة لا حاجة الى
ايرادها وردها فلا يراد المس باليد وغير الخمر اورد للاصل المذكور فرعين لانه
اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم
النساء حيث اريد به الوطء مجازا حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد واما ان
يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالخمر في قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه
حيث اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة
العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل اخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز
ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل
فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة
عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث ثم لما كان مسائل
يتراءى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز اوردها وحققها فقال واذا قال حالفا لا اضع
قدمي في دار فلان انما وقع اي لفظ لا اضع قدمي على الدخول حافيا الذي هو معناه

الحقيقي و الدخول مشتغلا وماشيا وراكبا الذي هو معناه المجازي و انما وقع
لفظ في دار فلان على الملك الذي هو معناه الحقيقي وعلى الاجارة والعارية اللتين
هما معناه المجازي بعموم المجاز اي انما وقع بطريق ارادة معنى مجازي عام شامل
للمعنى الحقيقي ايضا لا بطريق الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة وهو اي المعنى
المجازي العام في الصورة الاولى الدخول مطلقا بدلالة العرف فكانه قال لا ادخل
فبحث كيف دخل و ذلك المعنى في الصورة الثانية نسبة السكنى لا نسبة الملك
حقيقة وغيرها مجازا بدلالة العادة وهي ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض
ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان تكون الدار
ملكا له اذ يتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك او غيره
لقيام دليل السكنى التقديري كذا في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان
غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل الغير و كذا اذا قال عبدي
كذا يوم يقدم فلان انما يعتق العبد بالقدوم ليلا او نهارا لان اليوم في مثله
اي مثل هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لا يتناول الليل بل بمعنى الوقت
مطلقا كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان
او نهارا و ذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض النهار وبغير ممتد فلمطلق
الوقت لانه حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره و ذلك فيما اذا كان الفعل
الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في
دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم
جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة فيصح حمله
على حقيقته وهو النهار والا فلا لان الممتد لا يكون معيارا لغيره فلا يصح حمله على النهار
الممتد بل يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر امتداده عرفا سواء كان من الليل
او النهار و كذا اذا قال لله علي كذا ونوى اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان
القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين

يعني عموم المجاز

ق

اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا ففي الثلاثة الاول نذر بالاتفاق
والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف وليهما اشار بقوله ونوى اليمين اي
مع نية النذر او من يتعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين
والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان لان موجب الاول
الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر
والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة
ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فلما جوزا الجمع بينهما لزم ظاهرا تجويز
الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه بقوله انما لزم النذر واليمين
لانه اي هذا القول نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين لا بصيغته حتى
يلزم الجمع بل بموجبه ومؤداه لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا
وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب
الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي عليه السلام مارية او العسل على نفسه
يمينا وهنا بحثان الاول ان اليمين ان كان موجبه يثبت وان لم ينو كما في شراء القريب
يعتق عليه وان لم ينو والا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز الثاني ان الجمع لا يندفع
بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره
ثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم الا بيان العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز
واجيب عن الاول بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت
اليمين عن ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية والثاني
ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف
على القصد لان الشارع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان
الشرع جعله اعتاقا قصد او لم يقصد واجيب عن الثاني بانه [illegible] ولو كان المراد
بهذا الكلام معناه الحقيقي وهو ايجاب المباح والمعنى المجازي وهو تحريم المباح وهو ممنوع

الجمع [illegible] اللفظ قد يراد [illegible]
[illegible] مجازا [illegible] [illegible]
[illegible] مجازا

بل ظاهر عبارات السلف يشير الى انه ليس المراد منه غير ايجاب المباح لكن له صلاحية ان يكون
يمينا عند النية فلا يكون الا نذرا نظرا الى الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب
كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة حتى تراعى فيه شرائط الهبة بيع باعتبار المعنى
حتى تراعى فيه احكام البيع وكالاقالة فانه فسخ نظرا الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى
يراعى فيها احكامهما فكذا ههنا يراعى احكامهما حتى لو لم يصم وجب عليه القضاء باعتبار
النذر والكفارة باعتبار اليمين سلمنا انهما مرادان لكن لا نسلم انه من قبيل الجمع بين
الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهو لا ينافي ارادة الحقيقة ولا يفهم معناها الا بالارادة
والممنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي لا الحقيقي والمكنى عنه فان قيل الفقهاء
لا يعتبرون الكناية بهذا المعنى اجيب بالمنع كيف وقد قال العلامة النسفي في الكافي فيمن
قال لله علي المشي الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق الكناية لان هذه العبارة صارت
كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال ولا فرق بين ان يكون الناذر في الكعبة
او خارجا منها لان هذا اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام عرفا والاحرام باحد النسكين
لا يكون بلا مشي فكان من لوازم الاحرام وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية ثم شرط
صحته اي المجاز قرينة تمنعها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي وفيه اشارة الى ان
القرينة خارجة عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته عند ائمة الاصول وان جعلت داخلة
في مفهوم المجاز على رأي علماء البيان حسا نحو لا اكل من هذه النخلة او عقلا نحو واستفزز
من استطعت منهم فان العقل يدرك ان الحكيم لا يريد ظاهره او عادة كما في يمين الفور
فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال الزوج ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور
عرفا وان كان المعنى الحقيقي الخروج مطلقا او شرعا كما في التوكيل بالخصومة وقد يقسم
وهي اي القرينة هذا تقسيم القرينة بوجه آخر اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا تكون
امرا في المتكلم وصفة له ولا من جنس الكلام كدلالة الحال في يمين الفور فانها ليست صفة
للمتكلم ولا من جنس الكلام او امر في المتكلم كقوله تعالى واستفزز اي حرك من استطعت
منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فان كون الآمر تعالى وتقدس حكيما دل على انه لا يأمر

لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب
يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه او امر في الكلام فاما ذلك الامر زيادة
معناه اي معنى ذلك الكلام في بعض الافراد فان بعض الافراد قد يكون اولى بالارادة
من الآخر لاختصاص الآخر بزيادة ليست في البعض كما اذا حلف لا ياكل فاكهة لا يقع على العنب
لزيادة خصوصية فيه او نقصانه اي نقصان معنى ذلك الكلام فيه اي في بعض الافراد
فان بعض الافراد قد يكون اولى ايضا بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بنقصان كما يجيء
في البعض كما اذا قال كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب فان الملك فيه ناقص واما
محل الكلام اي مضمونه ونحوه عطف على قوله فاما زيادة معناه كقوله عليه السلام
الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ والنسيان فان مضمون هذين الكلامين
يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة اذ حصول العمل بلا نية والخطأ والنسيان يقعان عيانا
والنبي صلى الله عليه وسلم معصوم عن الكذب بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطأ
والنسيان من قبيل قوله تعالى واسئل القرية والحكم وما في معناه كالاثر واللازم
مشترك لفظا بين ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية
والاثم في الافعال المحرمة وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة
ونحو ذلك وما يتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال واثرا له على مذهب اهل الحق
خلافا للمعتزلة بل هي علامات محضة كما تقرر في موضعه فاطلاق الحكم وما في معناه
عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة ولا معنى للاشتراك اللفظي الا ذلك فاذن لا يجوز
ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان مثل هذا
المجاز عنده من قبيل المقتضى ولا عموم له بالاتفاق صرح به في الاحكام وغيره بل يجب
حمله على احدهما فحمله الشافعي على الثاني لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة دلالة
اللفظ على النفي لانه اذا قال لا صلوة ولا صوم الا بكذا فقد دل على نفي اصل الفعل
بدلالة المطابقة وعلى صفاته بدلالة الالتزام تقليلا لمخالفة الدليل الثاني انه اذا
كان اللفظ قد دل على نفي العمل وعدمه يجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمله على

اقرب المجازات الشبيهة به ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل
المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين دون الاخر له فكان الحمل عليه
اولى وحمله ابو حنيفة على الاول لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا فان في الاحكام
المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائدته وجدواه ولا فائدة
اعظم من الثواب فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني لو حمل على الثواب
لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون
النية كالبيع والنكاح فان قيل هذا مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال
التي هي محل الثواب قلنا لا حاجة اليه بعد ان يراد ثواب الاعمال بالنية بخلاف ارادتهم
جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل البيع وغيره وكذا الحكم المقدر في الحديث الثاني
وما في معناه مشترك بين المواخذة الاخروية والعقوبة الدنيوية فلا يجوز ارادتهما جميعا
لما سبق والاول مراد بالاتفاق فلا يراد الثاني والا لزم العموم فلا يجوز الاستدلال
بالحديث الاول على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلوة
بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خاطئا كما ذهب اليه الليث فهكذا يجب
ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبه والاوهام قيل ومن هذا القبيل مثل قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم اي كل ما اضيف فيه الحرمة الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر
والخنزير فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم على انه
من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان الحل
والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات والصحيح الذي عليه المحققون انه حقيقة لان الحرام
نوعان نوع يكون منشا حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما
لعينه ونوع يكون منشا الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس
ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله
مالكه او باذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم
الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا

قوله ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي نفي جريه على عدم الصحة راجح لانه اشبه بالحقيقة وهو نفي الحقيقة بالكلية نفي الفضيلة وفيه نظر لان الصلوة حقيقة شرعية تنتفي حقيقتها فاذا لم يصح شرعا انتفت حقيقتها لا شبهها فنفي الصحة عين نفي الحقيقة لا شبهها منه

قوله في الحرام لعينه والحرام لغيره

70

اولا من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة و
اضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون
ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من
فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف
الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا
الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشا الحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه
ان اكله حرام باحد الاعتبارين ثم الحقيقة لما كانت اصلا لا يعدل عنها الا لداع اراد
ان يبينه فقال الداعي اليه اي الى المجاز اما لفظي وهو اختصاص لفظه بالعذوبة
فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا يتنفر الطبع عنه كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز
وهو الداهية عذب لا تنافر فيه او الوزن عطف على العذوبة فان لفظ الحقيقة
قد يكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز او المحسنات
البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فان كلا منها قد يتاتى
بالمجاز دون الحقيقة واما معنوي وهو اختصاص معناه بالتعظيم كاستعارة
لفظ ابي حنيفة لرجل عالم او التحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل او
الترغيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات لترغيب السامع او التنفير
كاستعارة السم لبعض المطعومات لتنفير السامع او زيادة البيان فان قولك
رايت اسدا ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا لان ذكر الملزوم
بينة على وجود اللازم وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز
يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تلطف الكلام
كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة
شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد والمراد هو الخاصية
والمزية التي تقاد بالكلام وتمام المراد كيفية افادته بتراكيب مختلفة الدلالة عليه في
مراتب الوضوح والخفاء فانه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية

الخنفقيق حقيقة في السريعة الصغيرة والداهية مجاز فيها ١٢

لتا وبيانه ان الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية
والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح فاذا قصد مطابقة تمام المراد
وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز لتيسير ذلك
تذنيب قد جرت العادة بالبحث عن بعض الحروف والظروف عقيب بحث
الحقيقة والمجاز لدلالتها على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل
الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف
في البناء وعدم الاستقلال في الاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز
او اطلاقا للحروف على مطلق الكلمة من حروف المعاني الحروف العاطفة
سميت بها لان وضعها لمعان تتميز بها عن حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها
وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف
المعاني والا فهي من حروف المباني فالواو لمطلق الجمع اي جمع الامرين وتشريكهما في ثبوت
مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد
بلا دلالة على مقارنة اي اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه في الزمان كما نقل عن مالك
ونسب الى الامامين ولا دلالة على ترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل
عن الشافعي ونسب الى ابي حنيفة واستدلوا على ذلك (اي على عدم المقارنة والترتيب) بوجوه اختير ههنا اثنان منها
واشير الى الاول بقوله للنقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه
سيبويه في خمسة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثاني بقوله والاستقراء اي
استقراء موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او
المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب والمقارنة حتى يكون ذلك
معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الثلث
عندهما في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد
انه يدفعه فقال فوقوع الثلث عندهما اذا قيل لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق ليس لدلالته على المقارنة بل لان زمانه اي زمان وقوع

الشطر النصف لا لانه يستعمل في البعض توسعا في الكلام ١٢

الواو العاطفة

٧٠

وقوع الطلاق هو زمان وجود الشرط ولا تفريق في ذلك الزمان وانما التفريق
في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق حتى تعدد الطلاق بتفرق ازمنة التطليق
فان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا كما اذا كرر الشرطية
بان يقال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الشرط
تقع الثلث اتفاقا فكذا ههنا او قدم الاجزية بان يقال لغير الموطوءة انت
طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث تقع الثلث اتفاقا لانه اذا قال ان
دخلت الدار تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب
عند ابي حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة اراد انه
يدفعه ايضا فقال ووقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة ليس لدلالته
على الترتيب بل لان الوقوع اي وقوع الاجزية انما هو على التعاقب دون الاجتماع
كالتعليق فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق
جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيختص بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة
مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة
بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان
وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عنده ووقوعه في المنجز تبين بالاولى
فلا تصادف الثانية والثالثة المحل فكذا المعلق اذا وقع بخلاف صورة التكرار
التي اوردها مقيسا عليها فان كل واحد من الاجزية يتعلق بالشرط بلا واسطة الاخر
في هذه الصورة واما في محل النزاع فيتعلق الثاني بواسطة الاول والثالث بواسطة
الثاني كما عرفت فافترقا وبخلاف صورة التقديم ايضا فان الكل يتعلق بالشرط
دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الاخر فلا يكون فيه
تعاقب في التعليق حتى يلزم تعاقب في الوقوع وهي اي الواو اذا دخلت بين
الشيئين فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشيء مثل ان يقع خبر المبتدا او جزاء الشرط
او صفة لموصوف او نحو ذلك تفيد الواو حينئذ الجمع بينهما في ذلك التعلق

ففي قوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق بعد قوله كلما حلفت بطلاقك فانت
طالق يمين واحدة ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا لا تكرار الشرط ليكون حلفين
فتقع ثنتان بمقتضى كلما وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه تقع
واحدة وان دخلتهما او لم يتعلق المعطوف عليه بشيء فتفيد الواو الجمع بين ذينك الشيئين
في الحصول اي حصول مضمونهما في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاول في الثاني او العكس
وانما افادت ذلك اذ لولاها لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان دخلت الدار فانت
طالق وان دخلت الدار فانت طالق حيث تقع ثنتان اذا دخلتها واما الزيادة
على ذلك من اعتبار بعض قيود الاول في الثاني او العكس فمن القرائن ولا يدل عليها
الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق ثلثا وهذه طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه
لو قصد الثلث لم يذكر طالق الثاني وعلى هذا فقس وتستعار الواو للحال لان الواو
لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها لمعنى الحال
عند الاحتياج كما في ادّ الي الفا وانت حر فلا يعتق قبل الاداء لان الواو للحال اذ لا وجه
للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع
والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فيتعلق الحرية بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار
راكبة فانت طالق يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اديت
الي الفا فانت حر فان قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت
في انت حر اقتضت ان تكون الحرية شرطا للاداء فتكون سابقة عليه لوجوب تقدم الشرط
على المشروط فلا يكون متعلقا بل يقع الحرية في الحال قلنا اولا انه من باب القلب والتقدير
كن حرا وانت مؤد الي الفا وانما حمل عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه الواو
لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه
ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف ايضا حمل على القلب الذي هو شعبة من البلاغة
وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت
حكمه فمعنى الكلام ادّ الي الفا تصر حرا فتكون الحرية معلقة بالاداء ضرورة والفاء

والفاء للتعقيب اي لافادة كون ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر
اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الا يرى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه
وقد يكون الاتباع متجردا عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء ففي قوله ان دخلت
هذه الدار فهذه لا يحنث بترك دخول احديهما ولا بتقديم دخول الثانية
على دخول الاولى ولا بتاخيرها اي الثانية عن الاولى بمهلة لان الشرط انما هو
دخول الثانية عقيب الاولى بلا مهلة وتدخل حكم العلة يعني ان الاصل ان يدخل الفاء
حكم العلة لترتبه عليها نحو جاء الشتاء فتاهب فقوله فهو حر في جواب من قال
بعت منك هذا العبد بكذا قبول للبيع واعتاق للعبد لانه ذكر الحرية بحرف
الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت
القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله حر او وهو حر حيث لا يكون
قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقي محتملا لرد الايجاب بان جعل اخبارا عن
الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل انشاء للحرية في الحال فلا يثبت
القبول بالشك وتسمى هذه فاء التفريع والسببية وقد تدخل الفاء العلل اذا
دامت تلك العلل فانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن
ابتداء الحكم كما يقال لمن هو في قيد ظالم ابشر فقد اتاك الغوث فان الغوث بعد
ابتداء الابشار باق وتسمى هذه فاء التعليل لانها بمعنى لانه ففي قوله ادّ الي الفا
فانت حر يعتق حالا لان معناه ادّ الي الفا لانك حر وانما لم يحمل على تعليق الحرية
بالاداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير ان اديت الي الفا فانت حر لان الاضمار خلاف
الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة فان قيل دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل
قلنا فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة تحصل
الترتيب فكان اولى من الاضمار وفيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف الاصل
الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى فالصواب ان يقال
تقدير الشرط ان قل الى المستقبل عند التلفظ به لم يعهد مع الماضي نحو اتيتني

[illegible] العلة انما هو [illegible]
والفاء [illegible]
وقال بعض [illegible]

فان قيل [illegible] كما يقال اطعمه فانه جائع
وقوله عليه السلام [illegible]
الصلوة [illegible]
[illegible] الصلوة [illegible]

والفاء

اكرمتك فعدم تقدير الشرط مع الاسمية وهي البعد عن الماضي اولى والاستعار
الفاء للواو في قوله لفلان علي درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب
ولا يمكن رعايته بين العينين حقيقة بل بين الفعلين والدراهم في الذمة في حكم العين
فلا يتصور فيها الترتيب فيجعل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتهما في نفس العطف
ويجوز ان يصرف الترتيب الى الوجوب لا الواجب ويبقى الفاء على حقيقتها وثم
للتراخي وهو ان يكون بين المعطوفين مهلة لكن ذلك التراخي عند ابي حنيفة رحمه
في التكلم ويزعمه التراخي في الحكم بمنزلة ما لو سكت ثم استانف قولا لكمال التراخي
اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان التراخي موجودا من وجه دون وجه لانها
دخلت في اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي فيه ايضا وعندهما في الحكم لا التكلم
لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فينبغي
ان يكون الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ قلت ليس المراد انه لتراخي اللفظ
بل لتراخي الحكم الحاصل عند تراخي اللفظ وصحة العطف تعتمد على الاتصال صورة
ولا نزاع في اعتباره حتى تم الثاني بما تم به الاول وانما النزاع عند جعله الاتصال
الصوري المشروط في العطف بمنزلة الانفصال الصوري حتى يتعلق الثاني بما
يتعلق به الاول فاذا قال الزوج لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق
ثم طالق ان دخلت الدار نزل الاول لعدم تعلقه بالشرط الآتي لانه كالمنفصل
عنه صورة ولغا الباقي لعدم المحل لان المرءة غير موطوءة ولو قدم الشرط تعلق
الاول وفائدته انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق ونزل الثاني
في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق فسكت ثم قال
انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان
التراخي لما اعتبر في اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون خبرا بلا مبتدأ
فيلغو ضرورة قلنا انما لم يلغ لما عرفت ان صحة العطف مبنية على الاتصال صورة
وذلك موجود ههنا فيعتبر في الثاني ما تم به الاول وفي حق الموطوءة ان اخر

اذ لا يقال هذا الدرهم اول وهذا آخر بل يقال هذا واجب اولا وهذا اخرا فيصرف الترتيب الى الوجوب لا الواجب ولان الفاء للعطف والمعطوف غير المعطوف عليه فلذا لزمه درهمان تحقيقا لمغايرة ١٢

ثم

الشرط نزل الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط فكانه سكت
عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت موطوءة كانت محلا
فيقع طلقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان قدم الشرط تعلق الاول
لاتصاله به ونزل الباقي اي الثاني والثالث لوجود المحل وقالا الجمل المذكورة
تتعلق جميعا بالشرط وينزلن بالترتيب عند وجود الشرط في الصور كلها
لان ثم للعطف بالتراخي في الحكم فلوجود العطف يتعلق الكل بالشرط ولوجود التراخي
حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة يقع الثلث والا فيقع
واحدة ويلغو الباقي لعدم المحل واستعار ثم للواو بجامع كونهما للعطف
كقوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت
بالذي هو خير وانما حملناه عليه عملا بالرواية الاخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر
عن يمينه فان ثم في هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا
وهذه الرواية هي المشهورة ولا يعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا في
الاسرار ولو صحت كان ثم فيه بمعنى الواو مجازا الا انا لو عملنا بحقيقته لا يمكن العمل بحقيقة
الامر لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع فتعين المجاز في ثم دون الامر تحقيقا
لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له وبل للاعراض عما قبله
اي جعله في حكم المسكوت عنه بلا تعرض لنفيه واثباته واذا انضم اليه لا صار نصا
في نفيه نحو جاءني زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون بمعنى التدارك في قوله
واثبات ما بعده على سبيل التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان
التكلم به ما كان ينبغي ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني
تداركا بما وقع او لاجل الغلط فلا يقع في كلام الله تعالى الا حكاية او بتأويل ثم
الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو الاخبار دون الانشاء
لا لان التدارك للكذب ولا كذب في الانشاء كما ظن صاحب التنقيح فانه تدارك
الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود

فان قيل كيف يقال على يمين مع ان اليمين هو الحلف والحلف لا يكون على الحلف قلت المراد باليمين المحلوف عليه وفائدة ثبوت الحكم حال قيام اليمين الاولى في غير الكفر بطريق الاولى

ب

فكما تلفظ يوجد فلا يمكن اعدامه حين هو موجود ففي قوله انت طالق واحدة
بل ثنتين يطلق الموطوءة ثلثا لانه لم يمكن ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع
الاخيران لبقاء المحل بخلاف قوله له علي درهم بل درهمان فانه يلزمه درهمان
استحسانا لان المراد ومثل هذا الكلام عادة التدارك بنفي انفراد ما اقر به اولا
لا بنفي اصله كيف واصله داخل في الثاني فلو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي
والاثبات في شيء واحد فكانه قال علي درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل
معه درهم اخر كما يقال سني ستون بل سبعون ولكن للاستدراك
وهو رفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب
عدم مجيء عمرو ايضا للمخالطة بينهما بعد النفي ان دخلت المفرد فانها لما وضعت
للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد وهو لا يحتمل النفي
يجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة وتجب اختلاف طرفيها نفيا واثباتا
لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء او معنى نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر ان دخلت
الجملة لاحتمال كل من الجملتين النفي والاثبات فيحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه
للاستدراك ليس على الاطلاق بل بشرط اتساق الكلام اي انتظامه بان يصلح
ما بعد لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقين الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام
ارتباط معنوي ليحصل العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع
بينهما كما في قولك لك علي الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب فان الكلام
لما اتسق صح الوصل بلكن وحمل على الخطاء في السبب لا الواجب فنفي القرض واثبت
الغصب فلولاه اي لولا الاتساق بان يفوت احد الامرين المذكورين ولا يصلح ان
يكون ما بعده تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستانفا لا تعلق له لما قبله
كقول المولى لامة تزوجت بغير اذنه اي المولى لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين
لانه نفي اجازة النكاح من اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين وانما يكون متسقا
لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا اصل النكاح هذا

هذا هو الموافق لرواية الجوامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل
لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته
بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد
والا يلزم العبث في ذكر القيد اجاب بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون
مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد اخر اقول فيه بحث
اما اولا فلان كون النفي راجعا الى القيد في مثل هذا الموضع مما يشهد به نقل ائمة العربية
حتى صرح الشيخ عبد القاهر في موضع من دلائل الاعجاز برجوع النفي الى القيد مطلقا
فلا وجه لمنعه واما ثانيا فلان معنى رجوع النفي الى القيد رجوعه الى المقيد باعتبار
القيد بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق ولا يدعي احد رجوعه الى مجرد القيد
بل ربما يدعي دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد اخر واما ثالثا فلانه اذا افاد الاحتراز
عن مقيد اخر لم يكن الفعل المنفي عين المثبت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من نفي فعل واثباته
بعينه فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداء لا نسلم ان قوله لا اجيزه بمائة لكن اجيزه
بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد
اخر واو لاحد ما فوقه اي فوق الاحد بمعنى الواحد وهو شيئان فصاعدا
اختير هذه العبارة للاختصار فيوجب الشك في الاخبار لا بمعنى انه موضوع له لان
وضع الكلام للافهام فلا يناسبه الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل
الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين يكون غالبا لشك المتكلم فيه
بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض من ذلك
وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين
وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك
فمن ههنا ذهب بعضهم الى انه للشك والظاهر انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر
الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه
انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه

بانه يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء فانه
لا يحتمل الشك والتشكيك لانه لاثبات الحكم ابتداء ولهذا اوجب او التخيير في
الانشاء وقد يفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في
قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية فانه بمعنى الامر اي ليكفر باحد هذه
الامور وسيجيء الفرق بينه وبين الاباحة ففي قوله هذا حر او هذا الجمعة اي
لجمع هذا القول وهو علة لقوله لا يعتق ولو جب قد ثبت عليها جهتيهما اي جهة الاخبار
والانشاء فانه اخبار لغة وهو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه لم يتحقق الحرية
بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا محضا لكان كذبا فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبل هذا
الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا
واخبارا حقيقة ولغة فلجهة الاخبارية لا يعتق العبد في الاشارة اليه والى الحر
لرجحان احتمال الخبرية ههنا ولجهة الانشائية يوجب ولاية تعيين يعبر عنها
بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء كما سبق لجمع ذلك التعيين ايضا وهو انه يقول اردت
هذا الجهتين المذكورتين فنشترط لجهة انشائية صلاحية المحل عند البيان
حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ولجهة اخبارية صح الجبر
عليه اي على ذلك البيان فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا اقر
بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا اما قبل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه ولذا
اي ولكونه او لاحد الشيئين فصاعدا الصالح كل منهما للاتصاف بالحكم على السوية
اذ في ههنا انشاء الشك في الخبر والتخيير في الانشاء ابطلا اي ابو يوسف ومحمد
قول المولى هذا حر او هذا العبد ودابته وجعلاه لغوا لا يثبت به العتق لعدم صلاحية
الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لا ما قال صاحب التنقيح وغيره انه
وضعه لاحدهما الذي هو اعم في كل وهو غير صالح للعتق لما يرد عليه ان ايجاب العتق
انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق
بالذوات لا المفهومات وان صحح ابو حنيفة هذا القول بان جعله مجازا عن المعين

اي كل واحد منهما على التعيين والاعم بحيث يصدق على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد منه

المعين لانه خليفة المجاز عنده في اللفظ كما سبق وهي تحتمل التعيين حتى لزمه
في العبدين وتعيين بموت احدهما او بيعه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار فيلغو ذكر
ضمنه كالوصية لحي وميت وفي قوله هذا حر او هذا وهذا عطف الثاني باو والثالث
بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين لانه سوق الكلام لايجاب العتق
في احد الاولين وتشريك الثالث له فيما سيق له الكلام كأحدهما حر وهذا اي المعطوف
عليه هو المأخوذ في صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل لا يعتق احدهم في الحال
ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة
الجمع بالف التثنية فكأنه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا
فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث وحده والاول
اولى لوجهين الاول ان تقدير الكلام على الاول احدهما حر وهذا حر وعلى الثاني هذا حر
وهذان حران والمذكور في المعطوف عليه لفظ حر لا حران فتقديره في المعطوف
اولى الثاني ان الثاني مغير للاول من الجزم الى التردد فيتوقف عليه لا الثالث
لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف
على الثالث فكأنه قال احدهما حر وهذا او اعترض على الاول بجواز تقدير مفرد
لكل من الاخيرين كان يقال هذا حر او هذا حر وهذا حر وعلى الثاني بان التشريك لا ينافي
التغيير كما في لا اكلم هذا او هذا وهذا بل يوجبه ههنا اذ يجب جمع الاخيرين في الاخبار ح
ولا يكفي احدهما واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان يجمع في احد
شقي التخيير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر وهذا حر فالظاهر قصد الايقاع في الثالث
في الحال لانه افراد الخبر بالذكر ولو تقديرا امارة افراده بالحكم المستقل لا تشريكه
وعن الثاني بان مغيرية الثالث تتوقف على عطفه على الثاني معينا وفيه النزاع
ففيه المصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول ومغير له قطعا وتفيد
او العموم اذا استعملت في سياق النفي وما بمعناه كالنهي لفظا
نحو ما جاءني زيد او عمرو اي لا هذا ولا ذاك ونحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا

ولا ذاك فيمتثل بانه لا يطيعهما اصلا الا بانه يطيع واحدا منهما فقط او معنى بانه
يقع في اليمين المثبت نحو ان فعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيئا منهما او في الاستفهام
الانكاري نحو افعلت هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما والسر في افادتها العموم
ههنا انها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء
المجموع فقوله تعالى لا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة
في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان معناه ما جاءني احد منهما
بخلاف الواو فانها لنفي العموم حتى اذا قال لا افعل هذا وهذا يحنث بفعل احدهما
واذا قال هذا او هذا يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين فلا يحنث
بالبعض الا لقرينة حالية او مقالية تمنع كلمة من حملها على العموم وتدل على انها
لايقاع احد النفيين فحينئذ تفيد عدم الشمول قال صاحب التلويح كما ذهب اليه
صاحب الكشاف في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن
آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انها تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين
الايمان قبل اشتراط الساعة وبين كسب الخير في الايمان ولم يحمله على عموم النفي
بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل الايمان قبلها ولا كسب الخير فيها لان نفي الايمان
يستلزم نفي كسب الخير في الايمان وفيه بحث لان كلام صاحب الكشاف ليس
بقطعي في انه او في الآية في سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم من القرينة بل يحتمل
كونه او دخلت على النفي فافادت ايقاع احد النفيين لا عمومه والتقدير لم تكن
آمنت او لم تكن كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت
فتوهم انه ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد على مفرد حتى
ان النفي المستفاد من لم تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعا وليس كذلك بل
يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على آمنت ولم تكن المقدر عطف على لم تكن المذكور
عطف المفردات على المفردات ويؤيد ما ذكرنا قوله في شرح الكشاف ان العموم انما يلزم
اذا عطف احد الامرين على الآخر باو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت وعملت

عملت لا اذا عطف باو نفي امر على امر كما تقول لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وههنا
قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين الثاني فتخصيصه العموم انما هو في نفي العطف باو
لا في عطف النفي باو فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق
فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى لم تكن آمنت او لم تكن كسبت هذا كلامه واذا
تاملت فيه حق التامل عرفت انه بينه وبين ما ذكر في التلويح تنافيا في غاية الظهور
ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وقد بقي لي في كلام الفاضل بحثان الاول
ان صاحب الكشاف بعد ما قال قوله او كسبت عطف على آمنت لا وجه لان يقال
في توجيهه فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت
خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه بكلامه لا توجيه لمرامه والثاني انه عطف كسبت على
آمنت لا ينافي كونه كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني
بناء على التحقيق لما عرفت انه كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف على آمنت
فليتامل وحكم او كعكس حكم الواو فانها لنفي الشمول لانها للجمع ونفي المجموع
يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي نحو
لا ترتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني
زيد ولا عمرو فالحاصل انه او اذا وقعت في سياق النفي وخلت عن القرينة
تحمل على شمول النفي والا فعلى نفي الشمول والواو بالعكس وقد تكون او للاباحة
كما تكون للتخيير على ما سبق اعلم انه مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب
احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين
وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا كقولك بع عبدي هذا او ذاك فالاباحة
والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او وقد عرفت انه لاحد الامرين
فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن فان قيل قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في
خصال الكفارة قلت المراد امتناع الجمع من حيث الامتثال بالامر ففي امر الوجوب
لا يكون الامتثال الا باحدهما وليس جمع الجامع من حيث الامتثال به بل بالاباحة الاصلية

كما اذا حلف

موضع الفرق بين الاباحة والتخيير

خير لو لم تكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك
وقد يفرق بينهما بانه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد ويجب في التخيير فان كان الاصل
فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع
الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور به وان كان الاصل فيه الاباحة
ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية وهذا يسمى
التخيير على سبيل الاباحة وقد تكون او لا للعطف بل بمعنى حتى او بمعنى الى او
بمعنى الا ان اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل
فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او والمانع
من العطف اما لفظي او معنوي الاول كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم
على احد الاقاويل اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم
او تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز وتحريم انه يدعو عليهم بالهلاك يحتمل
الامتداد فحمل على الغاية والثاني نحو لالزمنك او تعطيني حقي فان المقصود
وهو كون اللزوم لاجل الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقته واستعير
لما يحتمله وهو الغاية او الاستثناء لان تناول احد المذكورين يقتضي تناهي احتمال
كل منهما وارتفاعه بوجود صاحبه ويحتمله الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشمول
الاوقات فوجب اضمار ان اما بحرف الجر او ليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة
الوقت المخرج من الاوقات المشمولة لصدره ومنه قول امرئ القيس

بكى صاحبي لما راى الدرب دونه • وايقن انا لاحقان بقيصرا •
فقلت له لا تبك عينيك انما • نحاول ملكا او نموت فنعذرا •

وقد تكون او بمعنى بل كقوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة اي بل اشد قسوة
قيل وعليه قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا الاية قال مالك لما كان او في الاصل
للتخيير ثبت التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا
او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى

تعالى ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص
بانتقاصها وجزاء سيئة سيئة مثلها فلا تليق مقابلة اغلظ الجناية باخف
الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الاية فوزعت الاجزية المذكورة في
معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة
فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع اليد والرجل
والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المنوال
واجاب بعضهم بما في المتن قال شمس الائمة بعد ما ذكر الجواب الاول وقيل ان او ههنا
بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل
تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا اخوفوا الطريق فظهر
بذلك انه خلط الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي
اعلم ان كلمة حتى لم تذكر ههنا كما ذكرت في ساير الكتب لان الاصل فيها ان تكون الجارة
لا العاطفة كما سيجيء فالاحسن ان تذكر في الحروف الجارة ومنها اي من الحروف

الباء الجارة

حروف الجر وجه التسمية مشهورة فالباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء
وايصاله اليه مثل مررت بزيد اي الصقت مروري بمكان يلابسه زيد فلا تخرج
ولذا كان الباء للالصاق يقول المولى لعبده لا تخرج الا باذني يوجب لكل خروج
اذنا لانه استثناء مفرغ ومعناه لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في
سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على العدم لا قوله لا تخرج
الا ان آذن لك فانه لا يوجب لكل خروج اذنا اذ لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء
لان الاذن ليس من جنس الخروج فحمل على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر لامتداد
المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا
كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر فيكون معناه لا تخرج الى ان آذن لك فيكون
الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن فاذا وجد مرة ارتفع المنع فان قيل
المصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول اتيتك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون

تقديره لا تخرج وقتاً الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن اجيب بان هذا التقدير
يوجب ان يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذنه والتقدير الاول يوجب انه لا يحنث فلا يحنث
بالشك واعترض عليه بان هناك وجهاً ثالثاً يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو
ان يكون على حذف الباء اى الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر
مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالماً عن المعارض ورد
بان قولنا الا خروجاً باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجاً ان اذن لك
فانه مختل لا يعرف له استعمال والجواب ان اختلاله على تقدير تسليمه انما هو من ترك
بعض المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجاً اذا قدر هكذا الا تخرج الا
خروجاً ملصقاً بان آذن لك لا يبقى اختلال اصلاً فالصواب في الرد ان يقال
انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب اية وفي آخر
آيتان او في جانب حديث وفي آخر حديثان لا يترك الاية الواحدة ولا الحديث
الواحد ولا يقال تعارضت الآيتان فبقيت الاية الاخرى سالمة عن المعارض
وكذا الحال في الحديث والاستعانة اى طلب المعونة بشيء على شيء مثل كتبت بالقلم
وقيل انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فتدخل اى اذا
كانت الباء للاستعانة تدخل الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد
كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من المبايعة هو الانتفاع بالمملوك وذلك
في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات
بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد كمنزلة الآلات ولذا اشترط وجود المبيع
لصحة البيع لا وجود الثمن فاذا كان الاصل ان تدخل الباء في الاثمان فبعت اى
قول البايع بعت هذا العبد بكر من الحنطة مثلاً بيع والعبد مبيع والكر ثمن يثبت
في الذمة حالاً وقوله بعت كراً من الحنطة بهذا العبد سلم والعبد رأس المال
والكر مسلم فيه فيراعى شرائطه من التاجيل وبيان القدر والجنس والصفة وقبض رأس
المال في المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه السلم ويجب تقديمه عليه ويراعى لوازمه

لوازمه المتاخرة عنه كعدم جواز الاستبدال في الكر قبل القبض واذا دخلت
الباء المحل هذا تفريع ثان على دخولها الوسائل لم يجب استيعابه
اى استيعاب المحل بالفعل كالآلة اى كما لم يجب استيعاب الآلة بالفعل يعني لما كان
الاصل في الباء ان تدخل الوسائل والآلات نحو مسحت الحائط بيدي ولم يشترط
الاستيعاب في الآلة لكونها غير مقصودة بالفعل وانما قصد بها التوسل الى المقصود
بل اشترط استيعاب المحل لكونه المقصود شبه المحل الذي من شانه الاستيعاب
اذا دخله الباء بالآلة التي من شانها عدم الاستيعاب فلا يجب الاستيعاب
في مسح الراس كما ذهب اليه مالك لان الباء دخلت المحل في قوله تعالى وامسحوا
برؤسكم ولما ورد على قوله واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء
في التيمم قد دخلت المحل وقد وجب استيعابه اجاب بقوله واما وجوبه
اى وجوب الاستيعاب في التيمم ان صح انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح منابت
الشعور الخفيفة بالتراب في الوجه كاللحية الخفيفة ولان مسح الاكثر يكفي في رواية
الحسن قياساً على مسح الخف والراس فبالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام
لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان الوجه اسم للكل فلولا
الاستيعاب لزم ان يراد به البعض ولانه اى التيمم خلف عن المستوعب وهو
الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه في الاصل وجب استيعابه في الخلف لان
الخلف لا يخالف الاصل اصلاً ولان المسح بالصعيد في العضوين قائم مقام الوظائف
الاربع وانما نصف للتخفيف ولا شك ان كل تنصيف يقتضي بقاء الباقي
على ما كان عليه من الوصف كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد ونحو
ذلك وعلى للاستعلاء صورة نحو ركب على الفرس او معنى نحو تامر
علينا ولان الواجب يستعلي على من عليه كما يقال ركبه دين تستعمل على للوجوب
بالوضع الشرعي فعلي الف اى اذا كان على للوجوب شرعاً فقول المقر لفلان
علي الف دين لا وديعة الا اذا وصل به اى بقوله علي الف قوله وديعة

فانه الباء بمنزله صلته ... ان زائده ...
يف
اى صارت مرعلیه
على

فيحمل على وجوب الحفظ ترجيحا للمحتمل على الموجب لكون اللفظ محكما وهو قوله ودعيه
ثم لانه الجزاء اللازم للشرط لزوم الواجب لمن عليه يستعمل في الشرط اي
في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها نحو قوله تعالى يبايعنك على ان
لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك فان قيل لا خفاء في انها صلة
للمبايعة يقال بايعنا على كذا فكيف تكون للشرط قلت كونها صلة للمبايعة
لا ينافي شرطيته مدخوله للمبايعة لتوقفها عليه ثم لما بين العوض والمعوض
من اللزوم والوجوب يستعمل في العوض ايضا كالباء الا ان المشروط لتوقفه
على الشرط يعقبه تعقب اللازم للملزوم بخلاف العوض فانه مقارن للمعوض
ومقابل به لا يعتبر بينهما تقدم وتاخر فلم يكن في معنى اللازم مطلقا فلا جرم كان
الشرط بمنزلة الحقيقة فلم تحمل عند ابي حنيفة على معنى الباء الا اذا تعذر معنى الشرط
كما في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة
والنكاح فانها لا تحتمل التعليق بالخطر لئلا يلزم معنى القمار فتحمل على العوض بالاتفاق
تصحيحا للتصرف بقدر الامكان واما اذا لم يتعذر معنى الشرط كما في الطلاق
فانه يقبل الشرط ولا يبطل به فكذا عندهما اي تحمل على العوض فيه ايضا لان
الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام
الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة الحال وللشرط عنده
عملا بالحقيقة ففي قول المرأة لزوجها طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة
يجب ثلث الالف عندهما لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض ولا شيء
عنده لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت
العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من المعوض في مقابلة جزء من
العوض ويمتنع تقدم احدهما على الاخر كالمتضايفين وثبوت المشروط مع الشرط
بطريق المعاقبة لتوقف المشروط على الشرط بلا عكس فلو انقسم اجزاء الشرط
على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة ومن

ومن لابتداء الغاية المراد بالغاية ههنا وفي قولهم الى لانتهاء الغاية هو المسافة
اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء
وتستعمل للتبعيض وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى انه اصل وضعها
للتبعيض دفعا للاشتراك ورد باطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية
ولو قيل انها في العرف الغالب الفقهي للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد
والبيان نحو لفلان علي عشرة من فضة وبمعنى الباء كما في قوله يحفظونه من امر الله
اي بامره وتستعمل صلة اي زائدة نحو ما جاءني من احد بخلاف ما جاءني من رجل
لان اللفظ به يكون نصا في الاستغراق وحتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها
غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه او لا والاول نحو اكلت السمكة حتى رأسها
والثاني نحو حتى مطلع الفجر اما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها
وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب بلا سقوط معنى الغاية
لان الاصل هي الجارة والعاطفة فرع عليها فيجب اي فاذا لم يسقط معنى الغاية
يجب كون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضل الاجزاء او اخس الاجزاء
فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند ويجب ايضا انقضاء الحكم شيئا فشيئا اي انقضاء
متدرجا بان ينقضي من الجزء الاول الى الثاني ومنه الى الثالث ثم وثم حتى ينتهي
الى المعطوف الذي هو الافضل او الاخس لكن لا يجب الواقع بل بالاعتبار
اي يجب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم في الواقع بالمعطوف اولا كما في قولك
مات كل اب لي حتى ادم عليه السلام او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء
وقد تكون ابتدائية معها اي مع رعاية معنى الغاية فتدخل على مبتدأ مذكور الخبر
نحو خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا اجاز ادخال حرف العطف عليها كما في
قول امرئ القيس مطوت بهم حتى تكل غزاتهم وحتى الجياد ما يقدن بارسان
او مقدره اي مقدر الخبر بقرينة ما قبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع
اي مأكول هذا اذا دخلت الاسماء واما اذا دخلت الافعال صورة وانه كانت

في الحقيقة داخلة على الاسم لانها والافعال منصوبة باضمار ان فللغاية فانها
الاصل والحمل عليها اولى لكن ان احتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه اي كونه
منتهى للصدر نحو ليعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له
والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء فبمعنى كي ان صلح الصدر للسببية
للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية
من المغيا فيصح استعارتها لها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كي لا للغاية لانه
ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة
لا يصلح منتهى له اذ الاسلام يزداد في الجنة ويتقوى فكيف يتصور الانقطاع والانتهاء
والا اي وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى فللعطف المحض
من غير دلالة على غاية او مجازاة ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود في كلام العرب
بل اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب
ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ منه اللغة فكفى بقوله
سماعا واوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف تدل على الترتيب مثل الفاء وثم
ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات انه لو قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك فلو اتى
وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا ان نوى الفور والاتصال والا
فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر
وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق
الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان عينه مثل ان لم اتك اليوم حتى اتغدى وانما لم يجعل مستعارة
لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب انسب بالغاية
وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب واذا وقعت حتى في اليمين فشرط البر
في صورة كونها لافادة الغاية وجودها اي الغاية اذ لا انتهاء بدونها وشرط البر
في صورة السببية وجود ما يصلح سببا سواء ترتب عليه المسبب او لا وشرط البر
في صورة العطف وجود الفعلين المعطوف والمعطوف عليه ليتحقق التشريك ونحو

ولتوضيحها بفروع فلو قال عبده حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد
بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده
لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبده حر كذا ان لم اتك حتى تغديني فحتى للسببية
لا للغاية لان اخر الكلام وهو التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان
لان المراد بصلوحه لان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتهاء
الصدر اليه وانقطاعه عنه كالصياح للضرب وظاهر ان التغدية مع الاتيان ليس كذلك
فاذا اتى بر والا حنث لان الاتيان هو السبب لا الحنث ولو قال عبده حر كذا ان لم اتك
حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان
ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيانه بنفسه واذا كان كذلك حمل على العطف
المحض فصار كانه قال ان لم اتك فاتغد عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد
غير متراخ فقد بر وان لم يتغد اصلا حنث كذا قال فخر الاسلام واورد عليه انه اذا لم يتغد
عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ واجيب
بان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان ياتيه وقتا اخر فيتغدى عقيب
الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشا من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول
المدلول عليه بقوله اذا اتاه ورد بانه كلام لا حجة له فغاية محمله التنبيه على عدم وجوب
الوصل الحسي وجواز التاخير بعذر لا بعد تراخيا عرفا كما في الفاء فانه لما كان معناه
كان حكمه كحكمه والى لانتهاء الغاية وقدم معناه فيحمل الى عليه اي على انتهاء
الغاية ان احتمله الصدر اي احتمل صدر الكلام الانتهاء الى الغاية كاجلت ما لي عليك
الى شهر فان التاجيل يحتمل الانتهاء الى شهر والا اي وان لم يحتمل الصدر الانتهاء اليها
تعلق الى بالمحذوف دل الكلام عليه ان امكن تعلقه بذلك المحذوف كبعت الى شهر
فان صدر الكلام وهو البيع مما لم يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن تعلق قوله الى شهر
بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى بعت مؤجلا الثمن الى شهر والا اي وان لم يمكن تعلقه
بالمحذوف يحمل الى على تاخيره اي تاخير صدر الكلام ان احتمله اي الصدر التاخير

كانت طالق الى شهر ولا ينوي التنجيز والتاخير فانه نوى احدهما فذاك والا يقع بعد
مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وقال زفر يقع في الحال لان التاجيل
والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الموجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله
ثم ان تناولها اي صدر الكلام الغاية تدخل اي الغاية في المغيا سواء قامت الغاية
بنفسها اي كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم كراس السمكة فانه غاية وطرف لها
في نفس الامر اولا تقوم بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود كالمرافق في قوله تعالى
وايديكم الى المرافق فان اليد تتناول الابط كما فهم الصحابة في التيمم وقد جعلت المرافق غاية
لها في التكلم فتفيد الى اذا كان ما قبلها متناولا للغاية اسقاط ما وراءها اي وراء
الغاية ان كان وراءه شيء كالمرافق بخلاف الراس اذ ليس وراءه شيء لان الغاية
قبل التكلم تدخل في المغيا قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك في خروجها عنه ولا شك ان
الخروج الذي هو ضد الدخول القطعي لا يثبت بالشك والا اي وان لم يتناولها الصدر
فلا تدخل الغاية تحت المغيا سواء قامت الغاية بنفسها كحائط البستان
فان البستان لا يتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم اولا
كالليل في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصيام لا يتناول الليل اذ مطلقه
ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف وقد جعل الليل غاية له في التكلم فتفيد
الى اذا لم يكن ما قبلها متناولا للغاية مد الحكم الى الغاية لا دخولها في المغيا لان الغاية
قبل التكلم لم تدخل في المغيا حينئذ قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك في دخولها فيه ولا شك
ان الدخول الذي هو ضد الخروج القطعي لا يثبت بالشك فان قيل القاعدة الاولى
تنتقض بقولنا قرأت الكتاب الى باب القياس فانه يتناول باب القياس ولم يدخل
في المغيا وكذا القاعدة الثانية تنتقض بقوله تعالى الى المسجد الاقصى فان مطلق الاسراء
لا يتناوله وقد دخل في المغيا قلنا نعم الاول انما ذكرتموه معدول به عن الاولى
بقرينة التجسر في ذكر الغاية او الافتخار بذكر المغيا لان مقام الافتخار يقتضي عده من المغيا
لو فرئ وعن الثاني دخوله في المغيا ثبت بالاحاديث لا بموجب الى فلا نقض ولا تعارض الامام

دون الغاية لانه خرج تحت المغيا
لانه لم يتناولها صدر الكلام
منه

الامام ابي زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر
الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع القيد جملة واحدة للايجاب لا للايجاب والاسقاط
لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد واجيب بان ما
يذكر تحقيق لما وضع له مجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معاني مفردية لا انه
اعتبار كل منهما منفردا وفي للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا
زمانيا او مكانيا في الزماني للموضع والمكاني لهما وللذوات حقيقيين نحو صمت في يوم
الاثنين وزيد او جلوسه في الدار او مجازيين نحو طاب الحال في دولة فلان اذا
لم يقدر مضاف ونظرت في الكتاب وزيد في نعمة وحقيقية كانت الظرفية كالقدر
المختص بالمظروف في الامثلة المذكورة او اعتبارية كالقدر الاشمل نحو زيد في البلد والصلوة
في يوم الجمعة فالاقسام اثنا عشر وسويا اي الامامان بين اثباتها وحذفها اي في
عدم اقتضاء الاستيعاب لان المختص من الشيء في حكم ذلك الشيء فلما لم يشترط الاستيعاب مع وجود
في لم يشترط بدونه ايضا في ظروف الزمان قيد به لان الخلاف انما هو فيها وفرق الامام
ابو حنيفة بين اثباتها وحذفها بصحة نية الاخر من الوقت في صورة الاثبات اي
اثبات في نحو صمت هذه السنة يقتضي استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة
المفعول به لانتصابه بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه
الا بدليل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم يوم بل ساعة لان الظرف قد يكون
اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق
في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم
فان قيل ما نقل عنهما مخالف لما روى ابراهيم عن محمد انه اذا قال امرك بيدك رمضان او
في رمضان فهما سواء في الاستيعاب وكذا غدا او في غد قلنا كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب
لا ينافي الاستيعاب بعارض فان التفويض لما كان مما يمتد في نفسه ويستوجب التروي والتفكر
في المفوض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا ترجيح لبعض اجزائها على بعض
بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة في اولا بخلاف

الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى ولتقييد في اذا دخلت في المكان التنجيز يعني ان اضافة
الطلاق مثلا الى المكان لا تقييد بل يقع في الحال لان نسبته الى الامكنة سواء ولانه موجود
فالتعليق به تنجيز بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق في الدار تطلق حالا الا بتقدير فعل
كالدخول حتى يكون معناه انت طالق في دخولك الدار بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر
موضع الزمان فانه شايع فيصير الفعل الذي بمعنى الوقت شرطا حقيقة لان كلا منهما ليس
بمؤثر وتعلق الطلاق مثلا به وقيل لا يصير شرطا حقيقة بل يصير كالشرط وهو اي
كونه كالشرط هو الاصح اذ الشرط يجب ان يكون معاقبا للمشروط لا مقارنا له كما يجب
اذ لا معاقبة بين الظرف والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف بجوانبه
ولذا يتقيد به فلا يكون بينهما الا مقارنة وهو ينافي الشرطية واذا لا تطلق اجنبية
قيل لها انت طالق في نكاحك فتزوجت كما لو قال مع نكاحك ولو كان مستعار الشرط طلقت
كما تطلق في ان تزوجتك ولذا اي ولكون الفعل الذي بمعنى الوقت بمنزلة الشرط في عدم الوقوع قبله
لا تطلق بانت طالق في مشية الله لان التعليق بها متعارف وهي مما يصح وصفه تعالى بوجوده
وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعا كما في العباد وتطلق تنجيزا اي بقوله انت طالق في علم الله اما لانه
المشهور استعماله في المعلوم فانت طالق في معلوم الله تنجيز لانه معلومه واقع او لانه اتصافه تعالى
بضده محال فيكون تنجيزا كما سبق وفي القدرة روايتان يعني اذا قال انت طالق في قدرة الله
ففيه روايتان الاولى انه يقع كما في العلم ذكرها في الكافي والثانية انه لا يقع كما في المشية
قال صاحب الهداية في شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشية الله او في ارادته او في رضائه
او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق اصلا الا في علم الله
فانه يقع الطلاق فيه في الحال فان كلمة في للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان
صحبت الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه
انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير في معنى الشرط
فيكون تعليقا والمشية والارادة والرضا والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح
ان يقال ان شاء الله ولم يشأ كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها بحقيقة

بحقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان
علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق في الحال اذا عرفت هذا
فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير وكذا قرئ قوله تعالى
فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا قوله قدرناها من الغابرين والقدرة بالمعنى
الاول لا يوصف الباري تعالى بضدها وهو ظاهر وبالمعنى الثاني يوصف وبضده فبالنظر الى
المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزا كالعلم فيقع الطلاق وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى
المعنى الثاني يكون التعليق بها تعليقا فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية ومن اسماء الظروف
مع للمقارنة سواء وصفت ما قبلها او ما بعدها فيقع طلقتان ثنتان في انت طالق مع
واحدة مع واحدة او معها واحدة مطلقا اي سواء دخل بها او لا وقبل للتقدم فيقع قبل
طلقة واحدة في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة اذا قيل هذا الكلام لغيرها اي لغير
الموطوءة وذلك لان القبلية قائمة بالواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها
فلم يبق محل للاخرى ويقع ثنتان بقبلها اي بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة لان
القبلية هنا قائمة بالواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية ولما
وصفت الثانية بانها قبل الاولى وليس في وسعه تقديم الثانية جعل ايقاعا في الحال
لان من ضرورة الاسناد الى الماضي الوقوع في الحال فثبت تصحيحا للكلام كما اذا قال
انت طالق امس حيث يقع حالا فيقعان معا بالضرورة وبعد بالعكس اي لو قال لغير بعد
الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما ذكر في قبلها واحدة ولو قال لها
انت طالق واحدة بعدها واحدة لا تقع الا واحدة لما ذكر في قبل واحدة وعند للحضرة
الحقيقية فتدل على الحفظ لا اللزوم في الذمة فعندي الف وديعة لا دين الا اذا
وصل به المقر دينا فيحمل عليه لانه محتمله في الجملة او الحكمية نحو ان الدين عند الله الاسلام
اي في حكمه ومن كلمات الشرط عمتها لان بعضها اسماء ان وهو اصل فيه اي في الشرط ان شرطية
لانه لمحض الشرط من غير ظرفية ونحوها اي التعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون اخرى
وتدخل اي ان في امر معدوم ما لكنه على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون

ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة
اذ المنع او الحمل المقصود من اليمين لا يتحقق في شيء منهما فالشرط في قول الزوج لها
ان لم اطلقك فانت طالق لا يوجد الا عند الموت اي موت الزوج او الزوجة
لانه لا يتيقن بوجود الشرط لم يحصل الا عنده لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة
ففي موت الزوج للموطوءة الميراث للفرار ولغيرها لا وفي موت الزوجة لا ميراث له
لان الفرقة من قبلها وكون التعليق كالتنجيز عند وجود الشرط انما هو حكما فلا يشترط فيه
ما يشترط لحقيقة التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعد ما علق عاقلا
فان قيل سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغي ان لا يقع بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت
والعجز انما يتحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع
قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك ولو للمضي لغة لو
لانه لانتفاء الثاني لانتفاء الاول فمعنى لو دخلت الدار لعتقت ولم يدخل فيما مضى
ينبغي ان لا يعتق ولكن الفقهاء استعاروه لان كما في قوله تعالى ولو اعجبكم
ولو كره الكافرون لعكسه في قوله تعالى ان كنت قلته فقد علمته فاذا قال انت طالق لو
لو دخلت الدار لا يقع حتى تدخل هو المروي في نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف
رحمه الله تعالى ولا نص عنهما وقد تدخل اللام في جوابه نحو لعذبنا وقد لا تدخل
نحو جعلناه اجاجا لا الفاء اصلا حتى قالوا اذا قال لو دخلت الدار فانت
طالق يقع في الحال كما يقع في ان دخلت الدار وانت طالق بالواو ولولا
في المنع كالاستثناء يعني ان لولا لما دل على امتناع الشيء لوجود غيره لولا
جعل ما نعا عن وقوع ما يترتب عليه فصار كالاستثناء حتى قال محمد
رحمه الله تعالى لا تطلق المرءة في قول الزوج لها انت طالق لولا
دخولك الدار اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك
الدار ذكره الكرخي في مختصره واذا عند الكوفيين مشترك لفظا واذا
واذا لانه موضوع للظرف فقط بحيث لا مجازاة ولا جزم للمضارع ويستعمل

واذا عند الكوفيين مشترك لفظا لانه موضوع للظرف فقط بحيث لا مجازاة
ولا جزم للمضارع ويستعمل في القطعي كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس
الحيس يدعى جندب و موضوع ايضا عندهم للشرط فقط من غير ملاحظة ظرفية
اصلا ويجزم به المضارع ويستعمل في امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك
ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل وهو مختاره اي ابي حنيفة رحمه قال فخر الاسلام
ولا يصح طريق ابي حنيفة الا انه يثبت انه اذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد زعم
ذلك اهل الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى
البيت وجه الاحتجاج انه اذا هذه قد جزمت المضارع و دخل الفاء في جوابها ودخلت
على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان وخاصتها فتكون بمعنى ان
واليه ذهب شمس الائمة وسائر علماء الاصول وما ذكرنا هو وجه الاستدلال ولا يحتج
بمجرد دخولها على امر متردد حتى يرد عليه ان المشكوك ينزل منزلة المقطوع للتنبيه
على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى كانه لا شك في اصابة المكاره
لموطن النفوس عليها ويجاب عنه بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة
والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم
خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه وههنا ان تحققت يلزم اشتراكه
بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان و اذا عند البصريين موضوع للظرف
تضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال ولكنها قد تستعمل لمجرده اي مجرد الظرفية
من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل
من الليل و تستعمل ايضا للشرط بلا سقوطه اي سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت
خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا بخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط
الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم
للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة اتيك الوقت الذي يحمر البسر فيه
ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم

وان نحو غدا اخرج غدا الى غير ذلك وقد لا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه لم يستعمل الا
في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جزء به
بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي ياتيني فله كذا ولم يلزم
من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وهو اي كونه للظرف فقط قولهما
اي الامامين ففي اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اي عند ابي حنيفة
ما لم يمت احدهما اي احد الزوجين لانه اذا كما عرفت مشترك بين الظرف والشرط فانه
حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما في ان وان حمل على الوقت يقع في
الحال كما في متى فلا يقع بالشك ويقع عندهما كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه اضاف
الطلاق الى وقت خال عن التطليق واذا سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق ونحوه
اذا ما الا في تمحضه للمجازاة [illegible]ل لما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ما
هذه مسلطة لجعلها الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تاتني
اكرمك فما هي التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته
حرفا من حروف المجازاة عاملة كمتى وقيل انها صلة ومتى للوقت اللازم المبهم
ففرع على كونه للوقت بقوله فتطلق المرأة بادنى سكوت من الزوج في قوله انت
طالق متى لم اطلقك فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت
خال عن الايقاع لوجود الشرط وفرع على كونه لازما بقوله ولا يسقط حين المجازاة
اي اذا لزم معنى الوقت لمتى لا يسقط معنى الوقت عنه حين قصد الشرطية وفرع على
كونه مبهما ولا تدخل الا على خطر اي متردد بين الوجود والعدم ويجزم الفعل فانه
كلاهما اثر الابهام نحو قوله: متى تاته تعشو الى ضوء ناره * تجد خير نار عندها خير موقد
وانت طالق متى شئت لم يقتصر على المجلس وهو ايضا اثر الابهام ومثله متى ما
فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل في الابهام لم يصلح للاستفهام **خاتمة**
سمى المباحث الآتية خاتمة لان ما يتعلق به تلك المباحث غير داخل في نوع ما سبق
ولكنه مما لا بد من بيان حاله في حق بعض المسائل الفقهية كسائر الكلمات فختمت به
وكيف

كيف

وكيف للسؤال عن الحال يعني باعتبار اصل الوضع فان معنى كيف زيد على اي حال هو
صحيح ام سقيم الى غير ذلك ويستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل فانه
استقام السؤال عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف
فجواب انه محذوف والا اي وان لم يستقم السؤال لغا ذكر كيف فيعتق
العبد عند ابي حنيفة في قول المولى له انت حر كيف شئت بلا تفويض الى
مشيئته اما لانه تفويض حال العتق بعد وقوع اصله ولا مساغ لذلك
فيلغو واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف
على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على مال
وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما ياتي من الزمان لا يتوقف
على خطاب الشارع بل العقل مستقل بدركه بخلاف الرجعية والبينونة
وكونه واحدا واثنين وثلثا فانها امور لا مجال للعقل بدركه كما لا يخفى على من
له انصاف وكذا تطلق غير الموطوءة في قول الزوج لها انت طالق كيف شئت
بلا تفويض الكيفية كالبينونة والغلظة والتعدد الى مشيئتها في المجلس اذ لا مساغ
لتفويض حال الطلاق بعد وقوع اصله في غير الموطوءة لانتفاء المحل وتطلق
الموطوءة وتفوض الكيفية الى مشيئتها في المجلس ان لم ينو الزوج وان نوى
فان اتفقت اي نيتاهما فذاك والا اي وان لم تتفق النيتان فرجعية لان
الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت نيتاهما
يقع ما نويا وان اختلفتا فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلتفويض اليها واما
نيته فلانه الاصل في الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقي اصل الطلاق وهو رجعي
وقالا فيما لا يتاتى الاشارة اليه بان لم يكن عينا يرجع كيف الى الاصل ويفيد
تفويضه الى المشيئة فيوجب تفويض الاوصاف بالضرورة لان حملها على السؤال
عن الحال متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولو لم يرجع اليه احتيج الى الغائه والعمل
على وجه من وجوه المجاز اولى من الغائه فاذا رجع كيف الى الاصل فلا يقع شيء من [illegible]

متى

الطلاق والعتاق ما لم يشأ كل من المرأة والعبد في المجلس فاذا شاءت فكما قال ابو
واذا شاء العبد عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك باطل
وهو عنده كما سبق وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت ما شاء بشرط ارادة المولى
ذلك وما رايته في كتاب كذا في الكشف وله اي لابي حنيفة ان الاستيصاف
الذي معناه طلب الوصف لا يتصور الا بعد وجود الاصل كما قال الشاعر يقول خليلي كيف
صبرك بعدنا فقلت فهل صبر فتسال عن كيف واذا كان الاستيصاف يستدعي وجود
الموصوف فيقع اصل الطلاق قبل المشية قضية للاستيصاف لكن يثبت دلالة وصافي
ضرورة انه اصل لا ينفك عنه فانه قيل كيف يدخل على موجود فيصير استيصافا ويدخل
على معدوم فيصير لتفويض الاصل والاوصاف بالمشية كما في قولك افعل كيف شئت و
طلقي نفسك كيف شئت وما نحن فيه من قبيل الثاني قلنا الفرق باطل بل هو
مطلق للاستيصاف وتفويض بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل وقوله افعل و
طلقي لطلب الفعل والتفويض حاصل قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف
قوله انت طالق فانه ايقاع في الحال ولا يتغير بدخول كيف فما قاله ابو حنيفة حقيقة الكلام
وما قالا معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط اقول ههنا اشكال
وهو ان كيف شئت مثلا قيد لما قبله ومغير له بلا مرية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله وتعلق
بذا هو المدار الكلام الا ما بين فيتامل فانه الهادي الى سواء السبيل وحسبنا الله ونعم
الوكيل وكم اسم موضوع للعدد المبهم لم يقل للعدد الواقع كما قال القوم لانه بالنظر الى
الطلاق لفظا اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء من المعدومات ففي قوله انت
طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية لان العدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى
كما في انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة او تطليقة واحدة واما مذكورا كما في
قوله انت طالق ثلثا او اثنتين او واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المشية على
نفس الواقع تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف كانه قال انت طالق اي عدد شئت
ولما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت تقيدت المشية بالمجلس ولما كانت هذه الكلمة

الكلمة للعدد المبهم صارت عامة حتى كان لها ان تطلق نفسها واحدة
فصاعدا لكن لا مطلقا بل ان طابق فعلها ارادته اي الزوج وغير يستعمل
صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة ويستعمل استثناء
لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله والفرق
بين الاستعمالين بوجهين الاول ان استعماله صفة تختص بالنكرة بخلاف
الاستثناء الثاني انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء او
لم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير زيد بالنصب ربما يفهم
ان زيدا لم يجئ سيما في العرف وعلى هذا ففي قوله له علي درهم غير دانق
هو ربع الدرهم بالرفع اي رفع غير يلزمه درهم تام لانه حينئذ صفة للدرهم اي
درهم مغاير للدانق وبالنصب يلزمه ثلثة الارباع من الدرهم لانه حينئذ استثناء
فاللازم الدرهم الخارج منه دانق وهو ثلثة ارباع درهم واما الصريح فما اي
لفظ ظهر المعنى المراد به ظهورا بينا اي انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال
فخرج اقسام الظهور من جهة البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد
اعتمادا على المقسم وقيل لا حاجة اليه لان ما عدا الظاهر من اقسام الصريح
فلا بد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام والا
اصح حقيقة كان ذلك الصريح او مجازا فان المجاز بسبب اشتهاره او
ظهور قرينة يكون ظاهر المراد ظهورا بينا وحكمه ثبوت موجبه بلا توقف على نية
لانه لوضوحه قام معناه في ايجاب الحكم بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة
لا معناها كما اقيم السفر مقام المشقة في احكامها فصارت بحيث يثبت الحكم
باي وجه ذكرت من نداء او وصف او خبر سواء نوى او لم ينو قضاء قيد به
لانه ان اريد صرف الكلام من موجبه بالنية الى محتمله جاز ديانة كما اذا نوى
بانت طالق رفع القيد الحسي يصدق ديانة لا قضاء واما الكناية فما اي لفظ
استتر المعنى المراد به والمراد بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان

غير

وأما الصريح

فان كلا من الصريح والكناية قسم من اللفظ باعتبار الاستعمال كالحقيقة والمجاز

ل

[illegible] وباعتبار الحكم [illegible] الكلام [illegible] انت طالق [illegible] الطلاق [illegible] العتاق [illegible] قضاء لا ديانة

ح [illegible] او انت حر [illegible] سواء نوى العتق او لم ينو

يستعمله على قصده فانه قد يقصد لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة
كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعماله وان كان خفيا في اللغة ومن لم يشترطه
في الصريح لا يشترطه ههنا فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما والصحيح ايضا هو الاول
حقيقة كانت الكناية او مجازا فان الحقيقة المهجورة والمجاز قبل التعارف يعد ان
من الكناية اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية باين عندنا وقال الشافعي
لا يقع بها الا رجعي لانها كنايات عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما في الصريح
لان الكناية لا تفيد الا ما يفيده المكنى عنه واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما
تطلق عليها مجازا لان معانيها غير مستترة لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام
فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة
وهي متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل
الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت الى
النية ليزول بها ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق
البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى
يلزم كون الواقع بها رجعيا ولما ورد عليه انه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير
غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات
وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فمم كيف ولا يمكن التوصل اليه
الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يعتبروا
الكناية الا بمجاز استتار المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره قلت
ونسبة الكناية الى الطلاق كقولهم كنايات الطلاق او الكنايات عن الطلاق
مجازية لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق و
ان كانت تلك الالفاظ في نفسها كنايات حقيقة لاستتار المراد بها
كما مر يعني ان ما ذكره الشافعي انما يصح لو كان هذه الالفاظ كنايات عن صريح الطلاق
وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كنايات حقيقة عن البينونة عن وصلة النكاح

لانها باعتبار استتار المراد لا باعتبار المدلول اللغوي منه

النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها وتميز عن غيرها بالنية ودلالة الحال فتقييد
تلك الالفاظ بالضرورة البينونة لا الطلاق الرجعي الا اعتدي واستبرئي
رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي لان شيئا منها لا ينبئ عن قطع
الوصلة اما الاول فلان حقيقتها الامر بالحساب ويحتمل ان يراد به اعتدي
نعم الله او نعمي عليك او اعتدي من النكاح فاذا نوى الاعتداد من النكاح او دلت
عليه الحال زال الابهام ووجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه قال
طلقتك وانت طالق فاعتدي وقبل الدخول جعل مستعارا عن الطلاق
لانه سببه في الجملة ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به والطلاق
معقب للرجعة واما الثاني فلانه تصريح بما هو المقصود بالعدة اعني طلب براءة
الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد وان يكون لتتزوج بزوج
اخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء وما سبق في اعتدي يأتي ههنا
واما الثالث فلان قولهم انت واحدة سواء قرئت واحدة مرفوعة او منصوبة
او موقوفة يحتمل ان يراد به انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال
او منفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها صفة للمصدر فاذا
نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة فلا دلالة فيه
ايضا على البينونة وحكمها اي الكناية وجوب العمل بها بالنية كما في حال الرضا
او دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق وحكمها ايضا بناء على استتار المراد بها
وقصورها في البيان عدم اثباتها ما يندرئ اي يندفع بالشبهات فلا يجب حد
القذف بنحو جامعت فلانة او واقعتها ولا يحد اذا اقر على نفسه بموجب الحد
بطريق الكناية ولا يحد بالتعريض ايضا بان قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب
زان لانه كناية ايضا فان قيل لو قذف رجل رجلا فقال اخر هو كما قلت يحد
مع انه ليس بصريح قلت كاف التشبيه يفيد العموم عندنا في محل يقبله وهذا
المحل قابل فيكون نسبته الى الزنا بلا احتمال كالاول لما فرغ عن اقسام التقسيم

في التقسيم الرابع

الثالث شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع فقال اما الدال بعبارته
لا بد قبل الشروع في المقصود من تمهيد مقدمات الاولى ان المفهوم من اللفظ المعتبر
في مقام الاستدلال اما عين الموضوع له او جزؤه او لازمه واللازم اما متأخر
عن الملزوم كالمعلول ونحوه او متقدم عليه كالعلة ونحوها او مقارن له كاحد معلولي
العلة الموجبة بالنظر الى الآخر وقد يفهم في المقام الخطابي امور لا عبرة لها في الاحكام
وانما يعتبرها علماء البيان الثانية ان اللازم المتأخر لا يتوقف عليه صحة الحكم
بالمطلوب والا لم يكن متأخرا اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحته شرعا كالتمليك
لصحة وقوع الاعتاق عن الآمر في اعتق عبدك عني بالف وعقلا كالاهل لصحة تعلق
السؤال في اسأل القرية او صحة صدقه كالحكم لصحة تعلق الرفع في رفع عن امتي الخطأ
والنسيان والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثاني والثالث عند جمهور المتقدمين
وعند بعض المتأخرين يسميان محذوفا ومضمرا ولذا لم يعمموا بهما الا ابا اليسر كما سيأتي
وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض المفردات على معناه كزوال الملك لصحة اطلاق
الفقير على الغني الثالثة ان اللازم المتأخر للحكم قد لا يكون بواسطة مناط ذلك
الحكم والنسبة ذاتيا وقد يكون بها فذلك المناط اما مفهوم لغة اي لا يتوقف فهمه
على مقدمة شرعية او لا بل يتوقف عليها كما في القياس الرابعة ان معنى الدلالة
عند علماء الاصول والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع
لا فهمه منه متى اطلق والمعتبر عندهم في دلالة الالتزام مطلق اللزوم عقليا كان او غيره
بينا او غيره ولهذا يجري فيه الوضوح والخفاء وان لم يكن الخفاء منافيا للقطعية وانما
ينافيها الاحتمال الناشئ عن الدليل اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول ان الدال

الدال بعبارة

بعبارته فما اي لفظ دل باحدى الدلالات الثلاث المطابقة والتضمن والالتزام على ما
ان معنى سيق ذلك اللفظ له اي لذلك المعنى ذهب بعض الاصوليين الى ان معنى
السوق له ههنا كونه مقصودا في الجملة سواء كان اصليا كالعدد في آية النكاح او غير
اصلي كاباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب التنقيح ان المراد به ما سيق في النص

في النص المقابل للظاهر من كونه مقصودا اصليا من ان غير المسوق له بهذا المعنى جاز ان
يكون نفس الموضوع له كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا بخلاف غير المسوق له
بذلك المعنى واقول هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة على ما ذكره لا يكون مقصودا
اصلا كما صرح به وهو باطل لان الخواص والمزايا التي بها يتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة
بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد تقرر في كتب المعاني ان الخواص يجب ان تكون
مقصودة للمتكلم من ان ما لا تكون مقصودة اصلا لا يعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام
يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم بما لا يقصد به الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف
وقولهم كم من شيء يثبت ولا يقصد ليس في مثل هذا المقام مثال الدال بالمطابقة نحو
للفقراء المهاجرين فانه عبارة في ايجاب السهم من الغنيمة لهم وهو المعنى المطابقي له
ومثال الدال بالتضمن نحو كل امرأة لي فكذا حال كون هذا الكلام من الزوج جوابا
لقولها تكحت علي امرأة فطلقها فانه في طلاق تلك المرأة عبارة وهي جزء مدلول
كل امرأة وان طلقت كلهن قضاء ومثال الدال بالالتزام نحو احل الله البيع وحرم الربوا
فانه عبارة في التفرقة بين البيع والربوا اللازمة للمعنى المطابقي وقد سيق لها الكلام
لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربوا واما الدال باشارته فما دلت بها
اي باحدى الدلالات الثلاث على ما ليس له السياق بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافي
كونه مقصودا في الجملة كما سبق بشرط كون اللازم ذاتيا اي متأخرا لا يكون بواسطة
المناط حتى لو كان بواسطة لا يكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة او القياس او متقدما
محتاجا اليه لصحة الاطلاق اي اطلاق بعض المفردات على معناه اذ لو احتيج اليه لصحة
الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا كما سبق مثال الدال بالمطابقة كآية الربوا فانها
اشارة في بيان الحل والحرمة وهو المعنى المطابقي لها ومثال الدال بالتضمن نحو كل
امرأة لي فكذا فانه اشارة في طلاق مريدة الطلاق اي طلاق مقرتها حيث
قالت تكحت علي امرأة فطلقها ولما كان اللازم قسمين احدهما الذاتي والآخر المحتاج
لصحة الاطلاق اوردت للدلالة بالالتزام مثالين الاول نحو قوله تعالى وعلى المولود له

الدال بالاشارة

الاية فانها اشارة الى ان النسب الى الآباء وهو لازم للولادة لاجل الاب وتاخر عنه
ولا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا لا جزء للموضوع له كما زعم صاحب التنقيح والثاني نحو
قوله تعالى للفقراء المهاجرين فانه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب لان الفقر
به لا يبعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم شيئا ومتقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا
حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك شيء لا جزء له كما زعم صاحب التنقيح وقال الشافعي اطلاق
الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع طعامهم
عن اموالهم بالكلية بقرينة انه لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي
لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تقتضي الملك قلت الاصل هو الحقيقة
ومعنى الاية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم والاضافة
لا تصلح قرينة لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم
وهو لا ينافي فقرهم حال استحقاقهم سهام الغنيمة وهو المطلوب وحكم الاول اي الدال بالعبارة
انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض الخارجية يفيد القطع حتى اذا كان الدال بالعبارة
عاما خص منه البعض لا يفيد القطع وكذا الثاني اي الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد
القطع كالاول مطلقا من غير تفرقة بين اشارة واشارة في الاصح ذهب الامام ابو زيد
الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا له
وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة واختاره
صاحب الكشف حتى حمل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب اكثر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هي
كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهي تفيد القطع وما ذكروه في بعض الصور فانما هو بسبب
العوارض فلا يقدح في قطعية الاشارة من حيث هي هي وحكم الاول ايضا انه يرجح
لانضمامه بالسوق على الثاني لا انفكاكه عن السوق اذا تعارضا فان قوله عليه السلام
في حق النساء تقعد احديهن في قعر بيتها شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي
بعد قوله عليه السلام انهن ناقصات العقل والدين سيق لبيان نقصان دينهن وفيه
اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روي

روى ابو امامة الباهلي عن النبي عليه السلام انه قال الحيض ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة
ايام وهذا دال بعبارته فيرجح واعترض بانه لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف
على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبى وربعها ايام الحيض في
الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما واجيب بان الشطر حقيقة
في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى السبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم
والصلوة مدة الصبى مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن
وله اي للدال بالاشارة عموم كالاول في الاصح حتى يحتمل التخصيص قال شمس الائمة
اما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما
يكون سياق الكلام لاجله فان ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام
فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص
ثم قال والاصح عندي انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة
من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فكما ان الثابت بالعبارة
يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بالاشارة ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى
المولود له خص منها اباحة الوطي للاب جارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان
يكون الولد وامواله ملكا للاب بالاشارة واما الدال بدلالته فما دل على اللازم لا باللفظ الاب بالدلالة
بل بمناط اي بواسطة علة حكمه وقوله المفهوم صفة المناط اي بمناطه المفهوم بمجرد
العلم باللغة لا المفهوم بالرأي الموقوف على الاجتهاد كما في القياس المستنبط العلة
قوله بمناط حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان اللازم في كل من الاولين
ذاتي وفي الثالث متقدم وما بواسطة يجب ان يتاخر وقوله المفهوم لا بالرأي اخرج
القياس فانطبق الحد على المحدود وتوضيح التعريف ان قوله تعالى مثلا لا تقل لهما اف
يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالته فان التافيف اسم لفعل بصوت معلوم وهو اظهار
السآمة باللفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء ولتافيف حكم هو الحرمة
فاظهار السآمة بكلمة اف هو المعنى الوضعي والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى

والعلة المحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرهما فوق التأفيف في الايذاء فيثبت الحرمة فيهما
ايضا بطريق الاولى فان النص قد افاد بمعناه الوضعي حرمة التأفيف وبمعنى معناه
حرمة الباقي ولذا اي ولانفهام مناط الحكم بدون الرأي يثبت بها اي بدلالة النص
الحدود والكفارات فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها
وفيها معنى الطهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للآثام
الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كما سيأتي ان شاء الله تعالى
ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الجرائم وآثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزجرا عنها وما
يحصل به ازالة آثامها ومقادير ما فيها فلا يمكن اثباتها بالقياس المبني على الرأي بخلاف
الدلالة فان مبناها على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا وبخلاف
القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص والقول الذي قاله بعض اصحابنا وبعض
اصحاب الشافعي بانها اي دلالة النص قياس جلي لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة
جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى
الا انه قياس جلي قطعي فاسد لوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله لان المنصوص فيها
قد يكون جزءا من الفرع كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق
الذرة مع انها جزء منه بخلاف القياس فان الاصل فيه لا يكون جزءا من الفرع اجماعا
لا يقال الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهي ليست جزءا مما فوقها الا بصفة الاجتماع
لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم فنقول ايضا ممتنع في القياس بالاجماع واشار
الى الثاني بقوله ولثبوتها اي الدلالة قبله اي القياس الشرعي فان كل احد يفهم من لا تقل لهما
اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع بالقياس اولا
والى الثالث بقوله ولانفهام مناطها لغة بخلاف القياس فان فهم مناطه يتوقف
على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى او جنسه في نوع الحكم او جنسه ونحو ذلك كما سيأتي
ان شاء الله تعالى في باب القياس والى الرابع بقوله ولان الفرع فيه اي القياس ادنى
من الاصل وفيها مساو للاصل او اعلى منه رتبة قوله وكل اي ابتداء كلام لا تعلق له

بالدليل اي كل من المساوي والاعلى قسمان احدهما جلي ان اتفق على تعيين
مناطه وثانيهما خفي ان اختلف فيه والخفي انما خفاؤه بالنظر الى الجلي وان كان جليا
بالقياس الى القياس وقد اشار الى الكل من الاقسام الاربعة بمثال فمثال المساوي
الجلي كغير الاعرابي الملحق به اي بالاعرابي المنصوص في وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية
على صوم رمضان فان رسول الله صلى الله عليه وسلم اوجب الكفارة على اعرابي
جامع في نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا انه عليه السلام ما اوجبها عليه لكونه اعرابيا
او صحابيا ونحو ذلك بل للجناية على صوم رمضان فتجب على غيره عند وجود هذه الجناية
منه بدلالة النص ومثال المساوي الخفي نحو وقاعها اي وقاع المرأة في نهار رمضان
الملحق بوقاعه اي الرجل المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة على الصوم
المشتركة بينهما وقال الشافعي لا تجب عليها لانه مباشر دونها بخلاف الزنا حيث
سماها الله تعالى زانية قلنا تمكينها مباشرة وفعل كامل كما في الزنا اذ لا يجب الحد
مع النقصان فاندفع ما قيل لا نسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما
بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجال ومثال الاعلى الجلي كالضرب والشتم
الملحقين بالتأفيف المنصوص بالحرمة بواسطة الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص
دفع الاذى بخلاف قول الآمر بقتل عدوه لا تقل له اف واقتله فمدار الامر المنصوص
والضرب والشتم في ذلك اعلى واجلى من التأفيف وهو فيهما اقوى ولذلك لا يحنث من
ضرب بعد الموت في والله لا يضربه ولا يبر في ليضربنه ويحنث بمد الشعر والخنق
والعض من حلف لا يضربه لكونه في لا يؤذيه ومثال الاعلى الخفي نحو الاكل والشرب
في نهار رمضان الملحقين بالوقاع المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة المعنى الذي
يفهم موجبا للكفارة في الوقاع وهو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات
الثلث بل ايجابها لهما اولى من ايجاب الوقاع لانهما احوج الى الزجر منه لقلة الصبر
عنهما وكثرة الرغبة فيهما سيما بالنهار وههنا مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطناب
وحكمه اي حكم الدال بدلالة انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض الخارجية

بالمقصود من

يفيد القطع لاستناد الثابت بها الى المعنى المفهوم من النظم لغة فيقدم على خبر الواحد
والقياس هو الصحيح لا ما قيل ان مقصود المنصوص الذي هو مراد الآمر ان كان معلوما قطعا
فالدلالة قطعية كاية التافيف والا فظنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان
عدم القطعية يخرجها الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها معنى العقوبة
قال بعض الافاضل حكم الدال بالدلالة ايجاب الحكم قطعا مثلهما ثم قال وحاصله ان
التنبيه بالادنى على الاعلى او بالشيء على ما يساويه اما الاعلى فنوعان قطعي جلي ان
اتفق على طريق تعيين مناطه وظني خفي ان اختلف فيه ثم قال انه قد اشتبه الفهم
في هذه المسائل على فقيه مبرز في طريق الفقه بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوما
لغويا ومناطا قطعيا صالحا للاثبات ما يندرئ بالشبهات اجيب بما سلف ان معنى
لغويته عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية لا فهم كل احد ومعنى قطعية
مفهوميته لغة بالمعنى المذكور كالجناية في سؤال الاعرابي لا قطعية دليل مناطيته ولا قطعية
تعدي الحكم الى الملحق ولا قطعية كونه اعلى او مساويا اقول فيه بحث اما اولا فلان تقسيمه
الى القطعي والظني غير مستقيم لما عرفت ان عدم القطعية يخرجها الى الاجتهاد واما
ثانيا فلانه مخالف لما قال اولا حكم الدال بالدلالة القطع واما ثالثا فلان دليل
المناطية اذا لم يكن قطعيا لا يكون المناط قطعيا فان قطعية الحكم تابع لقطعية الدليل
ولا شك ان المراد بالمناط ليس نفس العلة بل مع وصف المناطية واما رابعا فلان تعدي
الحكم الى الملحق اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله اولا وحكم الدال بالدلالة ايجاب الحكم قطعا فان
المراد بالحكم ثمة حكم الفرع لا يقال الظن في اختلافهم في انه طريق فهم المناط الى اي شيء
يفضي مثلا الظن في مورد حديث الاعرابي في الاختلاف في انه طريق فهم المناط يفضي
الى ان الجناية المطلقة او المقيدة لانا نقول الظن الناشي في الاختلاف انما هو بالنظر
الى المستند لبيان كلام الاخير وليس الكلام فيه وانما هو في الظن بالنظر الى المستند او في ذلك
لا يفيده فالصواب ان يترك التقسيم الى القطعي والظني ويقال في جواب السؤال ان
اشتباه الفهم في المسائل الجزئية لا ينافي قطعية الاصل بل اشتباهه فيها لا الاصل لا ينافي

ايجاب الحكم قطعا مثلهما فانه
يدل ان الفرق قد اختارا انهما
على الاطلاق يفيدان
١٢

90

لا ينافي فيها ايضا فان الشافعي قد اشتبه عليه قطعية العام قبل التخصيص ولم يضر ذلك
قطعيته عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لا يعبأ به كما سبق غير مرة
فكل مسئلة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة النص فهي عنده قطعية والاحتمال الذي اعتبره
غيره ليس بناشئ عنده عن الدليل فلا ينافي القطعية ثم ان الدلالة وان كانت مفيدة
للقطع كالاشارة لكنها دون الاشارة عند المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم
على الثابت بها لان في الاشارة النظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط فبقي النظم سالما
عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص ورد في الخطأ فيعارضه
قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة
الى نفي الكفارة فرجحت على الدلالة فان قيل المراد جزاء الاخرة والا لكان فيه اشارة
الى نفي القصاص اجيب بان القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل
هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه ومنع
تخصيصها بالاتفاق لكنهم اختلفوا في سبب الامتناع فقيل لعدم عمومها لان العموم والخصوص
من عوارض الالفاظ فاذا لم يعم لم يخص لان التخصيص فرع العموم وقيل العموم ليس من خواص
الالفاظ بل يجري في المعاني ايضا فامتناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها بل لانه
اذا ثبت معنى النص علة للحكم لا يحتمل ان لا يكون ذلك المعنى علة له في بعض الصور
لان المعنى شيء واحد لا تعدد فيه اصلا فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في
بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال واما الدال بالاقتضاء
الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اي طلبته وسمي المقتضى مقتضى لان النص
يطلبه كما سيظهر فما دل على اللازم يتناول الدلالة والمحذوف وبعض صور
العبارة والاشارة المحتاج اليه خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة
شرعا خرج به البواقي فانطبق الحد على المحدود وهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام وشمس
الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين
واصحاب الشافعي وغيرهم الى ان المحذوف من باب المقتضى وفسروه بدلالة اللفظ

الدال بالاقتضاء

على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وسيأتي لهذا زيادة بيان
ان شاء الله تعالى كأعتق عبدك عني بألف فان هذا الكلام يقتضي البيع ضرورة اي لضرورة
صحة العتق فان اعتاق عبد بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الا بتمليكه له فصار كأنه قال بع
عبدك عني بألف وكن وكيلي في الاعتاق كذا في التوضيح قيل هذا التقدير ليس بمستقيم
لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر
لكنه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي
فخر الاسلام كأنه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقته فكأنه قال
بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة
انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع اذ لا يقال
بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبألف متعلق بأعتق على تضمينه
معنى البيع كأنه قال اعتقه عني مبيعا مني بألف كذا في التلويح اقول في التحقيق بحث
لان البيع يثبت بطريق التضمين وهو غير الاقتضاء الذي كلامنا فيه لانه امر شرعي كما عرفت
والتضمين لغوي ولو عمم كما هو رأي البعض لا يستقيم لان الصحة اللفظية غير الصحة العقلية
ولو جعلت اعم لا يستقيم ايضا لان المقتضى يجب ان يكون لازما متقدما بخلاف المضمن
وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمين الذي ذكره لان الحرف المذكور يجب
ان يكون صلة للفعل المتروك ولا يخفى ان الباء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة ونسبتها
الى البيع والعتق سواء فالوجه ان يقدر هكذا بع عبدك مني بألف ثم اعتقه نائبا عني
فليتأمل واذا ثبت البيع بطريق الاقتضاء فلا يثبت معه اركان البيع وشروطه تحتمل السقوط
لان ما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب
نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يجز
منه البيع بهذا الكلام ولذا قال ابو يوسف لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح
عن الآمر ويستغنى الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع ثمة عن القبول وهو ركن
لكنا نقول انما يسقط ما يحتمل السقوط والقبول في البيع مما يحتمله كما في التعاطي لا القبض في

الهبة اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق
عن المأمور لا الآمر وهو اي الاقتضاء ثابت يعني ان الاستدلال به من جملة
الاستدلالات الصحيحة خلافا لزفر فانه لا يقول بالاستدلال به بلا عموم حال من
الضمير في ثابت اي يثبت ذلك الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم
المفعول يعني ان اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجوز
اثبات جميعها بطريق العموم خلافا للشافعي فان المقتضي على لفظ اسم الفاعل عنده
ما يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا او لغة على تقديره وهو المقتضى اسم المفعول فاذا
وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى
انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة
المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء في افادة المعنى فان
كان من صيغ العموم فعام والا فخاص فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا
لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وانما قلنا بعدم عموم المقتضى لانه اي المقتضى اسم
مفعول ضروري صير اليه تصحيحا للمنطوق والضرورة تندفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما
وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم للفظ اي مختص به
لا يوجد في المعنى كما سبق والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه العموم فان قيل اذا قيل
اعتق عبدك عني هكذا يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء قلت العموم الثابت بنفس
المقتضى وفرق ما بين العموم المقتضي وعموم المقتضى بين هذا وذلك ان تصرف الدليل
الاول الى الدعوى الاولى والثاني الى الثانية فتبطل نية الثلاث في اعتدي للموطوءة
هذا شروع في فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد
فيكون ضروريا ولذا كان رجعيا اذ الضرورة تندفع به والثلاث فوق الضرورة
وانما قيد بالموطوءة لان غيرها لا تعلق بالاقتضاء بل بطريق المجاز وتبطل ايضا
نية الثلاث في انت طالق فانه يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق
الذي ليس محلا لنية الثلث لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء الذي

هو محل لنيتها وانما ذلك امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق
يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر
الضرورة والحاصل ان ما يفهم لغة ليس محلا للنية وما هو محل لها لا يثبت لغة بل
اقتضاء ينافي العموم وكذا تبطل نية الثلث في طلقتك فانه وان دل لغة على مصدر
قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لا حادث في الحال فكان ينبغي ان يلغو لانتفاء
الطلاق في الماضي لكن الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام طلاقا من قبل المتكلم في الحال
وجعله انشاء للتطليق فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة فان قيل
صيغ العقود خرجت عن الاخبارية الى الانشائية وما ذكرته مبني على الاخبارية
قلت ليس معنى خروجها الى الانشائية انه لا يبقى جهة الاخبارية اصلا والا لما
عمل حال انشائيتها باخباريتها اذا امكنت كقوله للمطلقة والمنكوحة احديكما
طالق حيث لا يقع شيء فاذا بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها
كون تلك الصيغ اخبارات محضة حتى يرد اولا انه يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة
خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع اخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء
الا هذا وثانيا ان خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب لا يوجد فيها للقطع
بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وثالثا انه لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يبق
التعليق اصلا لانه توقيف امر على اخر ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية
انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق
السابق بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر
مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور
وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء
فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال
على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع والاول الموجب والثاني المحتمل كما سبق في باب الامر
ولم تجز نية الثنتين في المقتضى بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس

بلفظ كما سبق وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضا والبائن كالطالق
فان البينونة الثابتة به انما هي بطريق الاقتضاء الا ان بينهما فرقا وهو ان البينونة
تتنوع الى خفيفة وهي التي تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحدة واثنين وغليظة
وهي التي تفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثلاث فصحت اي اذا تنوعت البينونة
الى النوعين صحت فيها نية الثلاث لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعيين المحتمل
وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق البينونة تعين الاول المتيقن واذا نوى انقطاع الحل
ثبت العدد ضمنا كالملك في المغصوب يثبت في ضمن الضمان بخلاف الطلاق
فانه غير متصل بالمحل في الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام النكاح فضلا عن تنوعه بل هو في
نفسه انعقاد العلة فقط والافعال قبل الحلول في المحال لا تتنوع الى النقصان والكمال
كالرمي فانه في نفسه غير متنوع بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله فلا نسلم
تنوعه ههنا كيف وتنوعه بالعدد فيكون اصلا في التنويع فلا يثبت مقتضى والا لكان
تبعا ولئن تنوع بغيره لا يكون محتملا للطلاق فانه متنوع الى مزيل الملك بانقضاء العدة
والى مزيل الحل بكمال العدد وليس شيء منهما محتملا له بنفسه وتبطل نية الثلاث في اعتدي
وانت طالق وطلقتك نية تخصيص فاعل كما اذا قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا
فنوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره فالنية باطلة قضاء بالاتفاق
وديانة الا في رواية عن ابي يوسف رحمه ومفعول كما اذا قال ان اكلت ولا اكل فنوى
طعاما دون طعام فانها باطلة كما سبق وسبب كما اذا قال ان اغتسلت واراد الاغتسال
عن الجنابة فانها باطلة وحال كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل ونوى حال قيامه
وصفة كما اذا قال لا اتزوج ونوى كوفية او بصرية في اليمين متعلق بالتخصيص فان
هذه الامور انما تثبت بطريق الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من الشرعي والعقلي واما
اذا قيد بالشرعي فلا اذ يعرفها من لم يعرف الشرع اصلا قلت الصحة الشرعية موقوفة
على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار المأكول
ومكان كما اذا قال لا اخرج ونوى مكانا دون مكان وزمان كما اذا نوى في المثال المذكور

زمانا دون زمان فان هاتين النيتين باطلتان بالاتفاق بيننا وبين الشافعي وان منعه الآمدي ثم سلم وبين الفرق ولذا اورد ها تان الصورتان في صورة الاتفاق ن
بخلاف الصور السابقة فانه يقول بجواز التخصيص فيها لان نفي الحقيقة يستلزم
نفي كل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة ولذا يحنث بكل من الصور وذلك معنى
العموم فوجب قبول التخصيص قلت منقوض بالمكان والزمان فان نية التخصيص
فيهما باطلة بالاتفاق والحق ما سيأتي على ان دليله لا يفيد الا عموم المعنى والكلام في
العموم الذي هو من عوارض اللفظ والمصدر المنفي كما في الصور المذكورة وان ثبت
لغة لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل لا يعم كما لا يعم المقتضى لكن المفهوم من ظاهر
كلام الجامع انه يعم حيث قال لو قال ان خرجت فكذا ونوى السفر خاصة صدق
ديانة ووجهه صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع
النفي فيعم فيقبل التخصيص الا اذا تنوع ذلك المصدر فح يصح نية نوع دون نوع
خلافا للقاضي ابي الهيثم كما لو ساكنه فانها لما تنوعت الى كاملة وهي ان يسكنا
في بيت واحد لا بعينه وقاصرة وهي ان يسكنا في دار واحدة صح نية الكاملة اذا قال
لا اساكن فلانا بناء على انصرافه الى الكامل في الاطلاق وان وقع على الدار بلا نية
والخروج فانه لما تنوع الى مديد من خص وغيره صح نية المديد بخلاف لو نوى في الاول
المساكنة في مكان بعينه وفي الثاني الخروج الى مكان بعينه حيث لم تعمل نيته اصلا
هو الصحيح لا ما ذهب اليه صاحب الكشف ولا ما ذهب اليه ابو الهيثم اما الاول فكما سنح
ان نفي الحقيقة ينافي اثبات بعض الافراد وما ذكر في الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة
بل نوع منه فان الخروج لما تنوع الى النوعين صح نية اخصهما ديانة وان لم يصح قضاء
لما فيه من التخفيف واما الثاني فلان النوعين لما تنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما معا
واريد الجنس من حيث تحققه لا من حيث هو هو وجب ان يثبت احدهما الا اذا اظهر
استثناء مما بقي بعد الاستثناء الاول يعني ان المصدر الغير المتنوع لا يعم الا اذا
اظهر بان يقال مثلا لا اكل اكلا ونوى اكلا دون اكل يصح كالمذكورات من الفاعل و

من الفاعل والمفعول وغير ذلك فانها اذا ظهرت تعم ايضا فيصح تخصيصها ولما ورد
ههنا ان من هذه المسائل يحنث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل
العموم اجاب عنه بقوله والحنث بكل جزئي من جزئيات المصدر والفاعل والمفعول
ونحو ذلك في كل من الصور المذكورة لليمين لوجود المحلوف عليه من تلك الجزئيات
لا للعموم المنافي للاقتضاء ونفي نفس الحقيقة فان قلت لا شك في صحة قولنا ان اكلت
او لا اكل الا خبزا وان اغتسلت الا من جنابة ولا اكلم فلانا الا حال قيامه ولا اتزوج
الا كوفية ولا اخرج الا مكان كذا او زمان كذا والاستثناء فرع العموم فلولا العموم
لما صح الاستثناء قلت هذه الاشياء من قبيل المحذوف لا المقتضى والاستثناء
قرينة للحذف فلا اشكال والتحقيق مذهبنا ان لا اكل مثلا لنفي نفس الحقيقة فلا يحتمل
اثبات لبعض الافراد للمنافاة الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو نوى ماكولا دون ماكول
او اكلا دون اكل فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا اكل شيئا او اكلا اذ يقصد
به المتكلم عدم التعيين لما هو معين عنده فاذا فسره ببيان نيته فقد عين احد محتملاته
ونظيره الفرق بين قراءتي لا ريب فيه بالفتح والرفع على ما تقرر من الفرق بين نفي
الجنس ونفي الفرد المبهم ولذا صح ان يقال بالرفع لا رجل في الدار بل رجلان او رجال
فاندفع ما ذكر في التلويح ان المصدر في قولنا لا اكل اكلا للتاكيد والتاكيد تقوية
للاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية وعلامته اعلم ان عامة الاصوليين
من اصحابنا المتقدمين ومن اصحاب الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اضمر في الكلام لتصحيحه ثلثة
اقسام ما اضمر ضرورة صدق المتكلم وما اضمر لصحته عقلا وما اضمر لصحته شرعا وسموا
الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمر لصحته لفظا كحذف المبتدأ او الخبر وفعل
الشرط في مثل ان زيد قام وامثال ذلك ومن هذا القبيل التضمينات وخالفهم الامام
فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضى
ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا ومضمرا ولما اختير ههنا مختارهم
احتيج الى بيان علامة يتميز بها المقتضى من غيره فقيل وعلامته اي علامة المقتضى ان يصح

ای مکلف

ولا يصح بالفتح لا رجل بل رجلان او رجال

به المذكور اى يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور شرعا اى يصح من جهة الشرع لا من جهة اللغة
بخلاف المحذوف والمضمر قال الامام شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة
اهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقى منه دليل على المحذوف
ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة
وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة في الاصول اذا اطلقت يراد بها
الصحة الشرعية وذكر ههنا لزيادة التوضيح وشرطه اى المقتضى ان لا يلغى
المذكور عند ظهوره اى ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام
في بيان العلامة فقيل في توجيهها اى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح
بل يبقى كما كان قبله اقول لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف
لا يستلزم ان يكون المذكور لغوا غاية ما في الباب انه يفيد معنى غير الاول وهو
لا يستلزم الالغاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح
لا يبقى الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبده المتزوج بلا اذنه طلقها فانه
لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضى سبق النكاح لان من غرضه الرد
فلو ثبت الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اعنى قوله طلقها توكيلا محضا بالطلاق
وليس ذلك في وسع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجا عن المقتضى
وهو موقوف عليه ولم يشترط وجود ضده في غيره جعلته شرطا لا علامة وشرطه ايضا
ان يصلح تابعا للمذكور بان يكون المقدر ادنى من المذكور او مساويا له فان الشيء
قد يستتبع مثله لا ان يكون اعلى منه لاصالته ولهذا قلنا اذا قال لامرأته يدك طالق
لا يقع الطلاق لان اليد لا تستتبع النفس وقلنا الكفار لا يخاطبون بالشرائع لان
فروع الايمان لا تستتبع الايمان وقلنا اذا قال لعبده كفر عن يمينك لا يثبت الاعتاق
اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعا للغير وذلك
من الفروع وهو اى اقتضاء النص كالدلالة في افادة الحكم قطعا واشتراكهما
بما في الاضافة الى النص ولو بواسطة فان المقتضى مع حكمه حكم للنص بمنزلة الثابت

الشراء اوجب الملك والملك اوجب العتق في القريب فصار الملك بحكمه حكما
للشراء فصار الثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس الا عند المعارضة
فانه ولان النص ترجح عليه لثبوته بناء على الحاجة والضرورة بخلافه فصل
لما فرغ عن الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فاسد وجوه استدل بها بعض
العلماء فقال استدل بوجوه اخر غير ما ذكر فاسدة عندنا منها مفهوم
المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا ويسمى ايضا
دليل الخطاب وقد ذكروا له شروطا منها ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم
او مساواته فيه والا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة
لا مخالفة ومنها ان لا يكون خارجا مخرج الاغلب المعتاد مثل وربائبكم اللاتي
في حجوركم فان الغالب كون الربائب في الحجور فالتقييد به لذلك لا لان حكم اللاتي
ليس في الحجور بخلافه ومنها ان لا يكون لسؤال سائل عن المذكور او لحادثة خاصة
بالمذكور مثل ان يسأل هل في الغنم السائمة زكوة (اى الرسول عليه السلام) فيقول في الغنم السائمة زكوة او يكون
الغرض بيانه لمن له السائمة لا المعلوفة ومنها ان لا يكون لجهالة المخاطب بان
لا يعلم وجوب زكوة السائمة ويعلم وجوب زكوة المعلوفة فيقول الرسول في
الغنم السائمة زكوة فان التخصيص حينئذ لا يكون لنفي الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها
ان لا يكون لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا التقييد بالوصف مثلا اذا قيل في الغنم
زكوة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من عموم الغنم ويخص الوجوب بالمعلوفة لدليل
يقتضى ذلك فيقال في الغنم السائمة زكوة لئلا يخصص قال الآمدي وبالجملة لو لم يظهر
سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت فهل يجب القول
بنفي الحكم في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص او لا يجب وانما قلنا ان الاستدلال
به فاسد فانه لو ثبت فبنقل يعني ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بلا دليل
وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلي ولا مجال له في اللغة فتعين انه لو ثبت يثبت
بنقل وذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق الآحاد اذ الآحاد متعارضة فلا يفيد

الظن لانها انما تفيده اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولمّا اختلف ائمة اللغة في كل
نوع من انواع المفهوم لم يفد الا الشك واللغة لا تثبت ولا سيما متواترا او مشهورا ليحصل العلم
او طمانينة الظن والا لما اختلف فيه ذلك الاختلاف فلا مفهوم مخالفة اصلا
قيل في وجه الاستدلال بالمفهوم لانه الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا يدل
احدهما عليه اي على الاخر اقول فيه بحث لان الخصم لا يدعي الوضع حتى يرد عليه كيف
ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم لانه ح يكون من قبيل المنطوق وهو اي مفهوم المخالفة
انواع الاول مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس كالماء في حديث الغسل
الذي سيأتي او العلم نحو زيد موجود ومنعه الجمهور وقال به ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة
والاشعرية لفهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يجامع بلا انزال
من قوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل بسبب المني وهم من اهل اللسان فلولا ان التخصيص
بالاسم يفيد نفي الحكم عما سواه لما فهموا ذلك قلنا بطريق القول بموجب العلة ذلك
الفهم منهم ليس مبني التخصيص بالاسم بل من اداة العموم وهي اللام في الماء بمعنى ان كل فرد من افراد
غسل الجنابة ثابت من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على
وجوب الغسل من الحيض والنفاس وهو اي عموم الماء صحيح مسلم لكن الماء لا يجب ان يكون
عيانا البتة بل قد يثبت عيانا كالانزال وقد يثبت دلالة كما في التقاء الختانين
فانه لما كان سببا له اقيم مقامه لخفائه وعدم انضباطه كالسفر والنوم والنوع الثاني
مفهوم الصفة لا يراد بها النعت بل كل قيد في الذات نحو سائمة الغنم وليّ الواجد وظرفي
الزمان والمكان وغيرها مما في معناه وقال به الشافعي ومالك واحمد والاشعري لان قولنا
الفقهاء الحنفية فضلاء ينفر الشافعية فلولا ان التقييد بالوصف يدل على نفي
الحكم عما سواه لما تنفروا اقول قد وقع العبارة في الاحكام والمختصر وغيرهما هكذا
ولعل الاحسن ان يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء ينفر الحنفية لان نفر الشافعية
لا يصلح للاستدلال لجواز ان يكون التنفر لاعتقادهم ذلك وانما الالزام في تنفر
الحنفية حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار قلنا لا نسلم الملازمة بل النفرة اما لتركهم

اما لتركهم على الاحتمال وتصريح غيرهم باتصافه بالفضل او لفهم البعض ان المعتقد
لافادته النفي عن الغير قصد ذلك النفي في الصورة المذكورة فيستفز عن ان يذكر عبارة
يتوهم منها بعض الناس نفي الفضل عنهم او لانفهامه في الجملة ولو من القرائن في مقام
الخطاب المحض والنوع الثالث مفهوم الشرط وهو اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال به
كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى وبعض من لا يقول به كالكرخي وابي الحسين
البصري وعبد الجبار من المعتزلة وابن شريح من الشافعية لان عدمه اي عدم الشرط
يوجب عدم المشروط والا لا يكون شرطا قلنا ما ذكرته انما هو في الشرط الاصطلاحي
وهذا الشرط الذي نحن بصدده لغوي وهو الذي دخل عليه حرف الشرط وهو لا يجب
ان يكون شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا او علة وانتفاء شيء منهما
لا يوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل والنوع الرابع مفهوم الغاية
وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوته دليل يختص به ولذا قال به كل من قال بمفهوم الشرط
وبعض من لم يقل كالقاضي ابي بكر وعبد الجبار لانها اي الغاية اخر والا لا يكون غاية
فلو لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها في الحكم بل دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لا يكون
الغاية اخرا وهو خلاف المفروض والواقع قلنا الكلام فيما الاخر نفسه لا فيما بعده
نعم سلمنا انه ما بعد الغاية لو دخل في حكم ما قبلها لم يكن الغاية اخرا لكن النزاع لم
يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق في الغسل وانما النزاع في نفس الغاية كرمضان
غيبوبة الشمس في الصوم والمرافق واعترض على هذا الجواب بان النزاع اذا كان في حكم
مدخول حرف الغاية وهو مذكور لم يصح عده من المفهوم اقول كونه مذكورا لا ينافي
عد حكمه من المفهوم كما في الاستثناء وانما ينافيه لو لم يكن ذلك الحكم مخالفا للحكم ما قبل
الاخر وهذا اي مفهوم الغاية قد يعد من قبيل الاشارة قال صاحب البديع وهو عندنا
من قبيل الاشارة لا المفهوم ولعل هذا هو المحمل لكلام التلويح في بحث المعارضة والترجيح ان
مفهوم الغاية متفق عليه والنوع الخامس مفهوم الاستثناء فانه يفيد حكما للمستثنى
مخالفا للحكم المستثنى منه عند جمهور الشافعية واكثر منكري المفهوم لدلالة قولنا

لا فاضل الا زيد على نفي كل فاضل سوى زيد واثبات كونه فاضلا قلنا هو اي كونه
دالا على ذلك انما هو من خصوصية المقام وهي كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا
وهو المطلوب وسيجي تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى والنوع السادس مفهوم انما ذهب
القاضي ابو بكر والغزالي وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر في الحصر وان احتمل التاكيد لقوله
عليه السلام انما الولاء لمن اعتق وقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات اذ يفهم
منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق قلنا هو اي الحصر لم ينشأ الا من عموم
الولاء والاعمال اذ معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل بنية وهو كلي موجب فينتفي مقابله
الجزئي السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل بغير نية فان
قيل لا نسلم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون انما يفيد الحصر غايته ان كل الولاء
للمعتق وهو لا ينافي ثبوت بعضه بل كله لغير المعتق لجواز اشتراكهما في الاضافة
اليهما قلت انه يفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع
قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق وقد كان كل ولاء له لا يقال
هذا انما يتم لو تغاير الولاءان بحسب الوجود وهو ممنوع لم لا يجوز ان يتغاير بمجرد الاعتبار
فان الشي الواحد قد يعرض له اضافات متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع لزيد
وكله او بعضه سماع لعمرو لانا نقول لا مجال له ههنا فانه وجودي لان اللام للاختصاص
والاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين كما في ملكية الدار لزيد فانه ظاهر في
الاستقلال اذ لو لعمرو وغيره لغيره على تقدير الاشتراك والنوع السابع مفهوم
العدد وانما افاد التخصيص لان التعميم بحيث يشمل الحكم المعدود وغيره يبطل نص العدد
فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان كما علم في ثلثة قروء قلنا التعميم الذي نقول بجوازه
انما هو بعلته لا سيما اذا كانت مفهومة لغة اذ الثابت بدلالة النص في حكم المنصوص
كما سبق لا به اي لا بالعدد نفسه حتى يلزم ابطال الخاص ولا شك ان عدم التعرض
بشي ليس تعرضا لعدمه والمذهبان اي القول بمفهوم العدد والقول بنفيه
مرويان عن ائمتنا فقول صاحب الهداية بعد حديث الفواسق ولان الذئب في

في معنى الكلب العقور اي فانه يبتدئ بالاذى وكذا قوله العقعق غير مستثنى لانه لا يبتدئ
بالاذى فليس كغراب الجيف مع قوله في جواب قياس الشافعي السباع على الفواسق
والقياس ممتنع لما فيه من ابطال العدد ناظر الى المذهبين والنوع الثامن مفهوم الحصر
ويراد به عرفا النفي عن الغير ويحصل بتصرف في التركيب كتقديم ما حقه التاخير من متعلقات
الفعل والفاعل المعنوي والخبر وتعريف المسند والمسند اليه والمراد ههنا بعض انواعه
وهو ان يعرف المبتدا اي يجب كونه ظاهرا في العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل
الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غيره مثل العالم زيد والرجل بكر
والكريم في العرب وصديقي خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكا باستعمال
الفصحاء ولا في عكسه ايضا نحو زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد
وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد الا ان اعتبار ائمة الاصول لما
غاير اعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التراكيب من حيث افادتها خواص تختلف
باختلاف المقامات والاعتبارات لم يختاروا ما اختاروه وانما اختاره بعض قائلا
اذ لولاه اي لولا الحصر لاخبر عن الاعم بالاخص وانه باطل واما الملازمة فلانا اذا قلنا
في مقام المدح العالم زيد فظاهر انه لا قرينة للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل لما
صدق عليه العالم فلو فرض غير زيد وهو عمرو مثلا يصدق عليه العالم لكان العالم اعم من زيد
وبكر وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت
لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع
بقائه على العموم فوجب جعله لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه زيد من
معين وما ذلك الا بجعله لمعهود ذهني بمعنى الكامل المنتهي في العلم الذي تصوره
وتوهمه وانت تعلم فتخبر عن ذلك الشخص المتصور الموهوم بانه زيد قلنا اللازم من الدليل
الذي ذكرتم هو المبالغة وهي غير مطلوبة لا الحصر الذي هو المطلوب ومنها اي من الوجوه
الفاسدة ما قيل القران في النظم يوجب المساواة في الحكم يعني ان يدل عطف
احد الجملتين المستقلتين على الاخرى على تشريك الثانية للاولى في الحكم المتعلق بها

[illegible] والحدأة والعقرب والفارة والكلب العقور

[illegible]

نفيا او اثباتا قال بعض اهل النظر لان العطف سواء كان بين المفردين او
جملتين ناقصتين او تامتين يقتضي الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه
في الحكم الا يرى ان الناقصة اذا عطفت على الكاملة في مثل جاء زيد وبكر يثبت
الشركة في الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيما
نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
يجب بناء على هذا الاصل انه لا يجب الزكوة على الصبي كما لا يجب الصلوة عليه تحقيقا
للمساواة في الحكم لاشتراك الزكوة والصلوة في العطف فيجب القول بالشركة
في الحكم قلت المقتضي للشركة بينهما في الحكم ليس العطف بل افتقار المعطوف ونقصانه
فان الاصل في كل كلام تام انه يستبد بنفسه ولا يشارك غيره ولان في اثبات الشركة
جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة في الناقصة انما تثبت
ضرورة افتقارها الى ما تتم به في الافادة وقد عدمت الضرورة في التامة لعدم
افتقارها فتبين ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعدما ثم الجملة الثانية
قد تكون تامة باعتبار امر فلا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر اخر فتحتاج اليه
ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ان العتق يتعلق بالشرط
لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها في التعليق قاصرة لانه عرف بدليل ان غرضه
تعليق العتق بالشرط لا تنجيزه اذ ذكر شرطا له على حدة فصارت ناقصة من حيث المعنى
والدليل كون خبر الاول غير صالح لخبرية الثاني فان قوله طالق لا يصلح خبر العبد فيدل
ذكره مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعزة
طالق فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده التنجيز والعطف
على الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا وعزة
طالق يتعلق طلاق عزة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عزة تطلق واحدة عند
الشرط بخلافها وذلك لان قوله وعزة كان كافيا في وقوع الثلاث لو كان مرادا
وحيث وجد الخبر في الثاني دل على انفراده دون خبر الاول فخبر الاول لم يصلح

لم يصلح للثاني تعلق ايضا بالشرط اقول عد واو بين الجملتين لا محل لهما من الاعراب
عاطفة محل بحث لان العطف من التوابع والتوابع كل ثان باعراب سابقه ويؤيدها
ذكرنا قول الامام شمس الائمة ليس في واو النظم دليل الشركة بينهما في الحكم انما ذلك في
واو العطف ومنها ان من الوجوه الفاسدة تخصيص العام بسببه اي قصر العام
اصطلاحيا كان او لغويا على سبب وروده او سبب وجوده وعدم تعديته ذلك السبب
عامة العلماء الى اجرائه على عمومه لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب
لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن
بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث من اسباب خاصة بلا قصر لها على تلك
الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وقال الشافعي
ومالك باختصاصه به وبعض اصحاب الشافعي وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا
بين ان يكون السبب سوال سائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون
الثاني وانما خصص من خصص اذ لولاه اي لولا اختصاص العام لجاز تخصيصه اي
السبب بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلما جاز تخصيص اي فرد كان
بالاجتهاد بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد و
ايضا لولاه لم يكن لنقله اي نقل السبب فائدة فانه اذا عم السبب وغيره كان نسبته
اليهما سواء فلا يبقى في ذكره فائدة وايضا لولاه لم يطابق الجواب السوال
لانه عام والسوال خاص وكل منهما يجب نفيه من الشارع قلت في الاول يجوز
دخول البعض من الافراد في الحكم قطعا يعني يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما دخوله
تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ويكون السبب من تلك الافراد
وقلنا في الثاني الفائدة في نقل السبب لا تنحصر فيه اي في خصوص الحكم به بل قد تكون نفس
معرفة اسباب نزول الايات وورود الاحاديث ووجوه النصوص فائدة و
قلنا في الثالث المطابقة انما هي الكشف عن السوال يعني ان معنى مطابقة الجواب
للسوال انما هو الكشف عن السوال مع بيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا يلزم وجوب

قوله [illegible] منهما لان الواو [illegible] للعطف [illegible] واو العطف [illegible] فانه [illegible] جاء زيد وعمرو [illegible]

المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص ومنها اي من الوجوه الفاسدة تخصيصه
اي العام بغرض المتكلم لانه اي المتكلم يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه اي بناء كلامه في العموم
والخصوص على ما يعلم من غرضه وجعل ذلك الغرض كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور
للمدح والذم لا يكون له عموم لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم قلت هذا فاسد
لانه ترك لموجب الصيغة بمجرد التشهي من غير موجب يعتد به وعمل بالمسكوت عنه وهو
غرض المتكلم ولا يخفى فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه فان العام يعرف
بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب العمل والامكان قائم مع
استعمال الصيغة للمدح او الذم فان المدح العام والثناء العام من عادة اهل اللسان
واعتبار الغرض اعتبار بنوع احتمال ولاجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام ومنها
اي من الوجوه الفاسدة حمل المطلق على المقيد مطلقا اي سواء اقتضاه القياس اولا
كما ذهب اليه بعض الشافعية وقد سبق بحثه مستوفى فلا حاجة الى الاعادة او
ان اقتضى القياس كما ذهب اليه بعض اخر من الشافعية لان القيد لكونه وصفا
زائدا يجري مجرى الشرط في ان انتفاءه يوجب انتفاء المعلق به فيوجب القيد النفي
في المنصوص بالنص ولما كان النفي مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيوجب القيد النفي
في نظيره اي نظير المنصوص ايضا بطريق القياس قلت حمل المطلق على المقيد بالقياس
فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل هو تعدية للعدم الاصلي
وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سبق من مفهوم المخالفة لغو والثاني ان هذا
القياس ابطال للحكم الشرعي الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا
والثالث انه قياس في مقابلة النص وشرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم
في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب
احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير
المقيد فان قيل المطلق ساكت عن المقيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات
فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص اجيب بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم على

المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات
لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين فان قيل للخصم ان يقول المتعدي
هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد
بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره اقول هذا الكلام مع
ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه ان المسطور في كتب الشافعية ان
المطلق ما دل على شايع في جنسه وفسروا الشيوع بكون المدلول حصة محتملة لحصص
كثيرة وفسر هذا المعترض في حواشي شرح المختصر الاحتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة
فح لا يجوز ان يكون المتعدي وجوب القيد لانه ينافي التناول والشيوع بالمعنى المذكور
اذ وجوب القيد ينافي امكان الصدق على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان
بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد
البيان
فيتأمل ومن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة البيان وهو يطلق على فعل
المبين كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله
وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم
عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق وابو عبد الله البصري والثاني اكثر الفقهاء
والمتكلمين والاول اكثر اصحابنا الا ان الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما هو دابه
في تربيع الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ من البين وشمس الائمة جعل الاستثناء
بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان وقال البيان
لاظهار الحكم والنسخ لرفعه وفخر الاسلام ومن تبعه اعتبروا كونه اظهار الانتهاء
مدة الحكم الشرعي وقال في التلويح لا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود
فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار
ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له
تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء اقول
يؤيد شرط السبق امران الاول قول فخر الاسلام وغيره من المشايخ ان هذه الحجج

بجملها تحتمل البيان فوجب الحاقه بها فان المتبادر منه ان المعرف هو البيان الذي
يلحق الكتاب والسنة والثاني حصرهم البيان في الخمسة او الاربعة فانه لو اريد المعنى
الشامل لبيان الاحكام ابتداء لما صح الحصر لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما والا
لخرج بعض اقسام بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعل يعاينه وسكوت
الشفيع والمولى كما سيجيء ولهذا قلت وهو اظهار المراد سواء كان بالقول او
الفعل او السكوت لا يقال يخرج به بيان التقرير اذ لا اظهار ثمة لانا نقول دفع
احتمال المجاز او الخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاه الظاهر بعد سبق ما اي كلام
او فعل له اي للبيان تعلق ما به اي بذلك الكلام او الفعل فيشمل النسخ وبيان الضرورة
بانواعهما قولا كان ذلك او فعلا ولما كان كون القول بيانا ظاهرا متفقا عليه بخلاف
الفعل لم يتعرض له بل استدل على كون الفعل بيانا بالمنقول والمعقول فقال
لبيانه عليه السلام الصلوة والحج بالفعل حيث قال صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم ولما ورد ان البيان بهذين الحديثين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال
وقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم دليل بيانيته اي بيانية
الفعل لا انه هو البيان ولامامة جبرئيل عليه السلام فانه بين مواقيت الصلوة للنبي
عليه السلام بالفعل حيث امه في البيت في اليومين ولما سئل رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال للسائل صل معنا في اليومين في وقتين فبين له المواقيت بالفعل
ثم صلى
ولان البيان عبارة عن اظهار المراد ولا شك ان الفعل ادل منه في القول على المراد
لان دلالة الفعل عقلية لا يجري فيها التخلف والاحتمال مع دلالة القول وضعية يجريان
فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة الا ترى انه صلى الله عليه وسلم امر اصحابه
بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما راوه حلق بنفسه حلقوا في الحال فدل على
ان الفعل ادل قيل الفعل لا يكون بيانا لانه يطول اي يكون اطول من القول
فيتاخر البيان اي لو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز قلت
لا نم ان الفعل اطول من القول اذ قد يطول البيان به اي بالقول طولا اكثر مما اى

اى في الطول الذي يحصل بالفعل كهيئات الركعتين فانها لو بينت بالقول ربما
استدعى زمانا اكثر مما يصلي فيه ركعتان ولو سلم ان الفعل اطول من القول
فلا تاخير اي لا نم لزوم تاخير البيان للشروع فيه اي الفعل بعد الامكان يعني ان تاخير
البيان انما يلزم اذا لم يشرع في الفعل عقيب الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل
الا انه لا استدعائه زمانا طال ومثله لا يعد تاخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة
فسار في الحال فبقي في سيره شهرين حتى دخلها فانه لا يعد متاخرا بل مبادرا ممتثلا
بالفور ولو سلم لزوم تاخير البيان لكنه ليس بممنوع مطلقا بل اذا لم يتضمن غرضا
يعتد به واما التاخير الذي جوزناه فلا يختار اقوى البيانين وهو الفعل لكونه ادل
من القول كما سبق على ان تاخير البيان لا يمتنع مطلقا وانما يمتنع اذا اخر عن وقت
الحاجة ولا شك انه لم يتاخر عن وقت الحاجة فيجوز وسيجيء توضيحه ان شاء الله تعالى
فاذا وردا اي قول وفعل صالحان للبيان بعد مجمل يحتاج الى البيان فان اتفقا
كما طاف عليه السلام بعد نزول اية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد فذلك
لا يخلو اما ان يعرف السابق او يجهل فان عرف السابق من القول والفعل فهو البيان
لحصوله به واللاحق تاكيد للسابق وان جهل السابق فاحدهما اي فالبيان
احدهما من غير تعيين وان اختلفا اي القول والفعل كما طاف بعد نزول الاية طوافين فين
وامر بطواف واحد فالقول اي فالبيان هو القول لا الفعل تقدم ذلك القول
على الفعل او لا والفعل ندب للنبي عليه السلام اي فعله على طريق الندب له او واجب
عليه على وجه يخصه ولا يسري وجوبه للامة وانما حملنا عليه لان الاعمال بالدليلين اولى
من اهمال احدهما وهو اي البيان على ما اختاره المحققون خمسة بيان تقرير وتفسير
وتغيير وتبديل وضرورة واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة العام الى
الخاص والى الخامس من اضافة الشيء الى سببه اي بيان يحصل بسبب الضرورة ووجه الضبط
ان البيان اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى
الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني

بيان تغيير والاول ان كان معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا
كالمشترك والمجمل ونحوهما فالثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير اقول يشكل الحصر
ببيان مجمل غير شاف فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد بالتفسير معنى اعم كما
في المفسح ثم بدء في البيان الغير الثاني في بيان التفسير الاول بيان تقرير وهو توكيد الكلام
بما يقطع احتمال المجاز ان كان الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه
فان الطائر يستعمل في غير معناه يقال للبريد طائر لاسراعه ويقال فلان يطير بهمته
او احتمال الخصوص ان كان المؤكد عاما نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة عام
يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما قوله اجمعون فبيان تفسير فان
ما قبله احتمل الاجتماع والافتراق كان قوله اجمعون تفسيرا الا انه كان يحتمل المجاز بكونه
متفرقا فقرر بلفظ اجمعون ان الحقيقة مرادة لان التفرق ليس المعنى المجازي اذ لا وضع
للاجتماع ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق وله انت حر وقال عنيت المعنى الشرعي
والثاني بيان تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء من المشترك والمشكل والمجمل والخفي وتخصيص المشايخ
المجمل والمشترك بالذكر تسامح كبيان النبي عليه الصلوة والسلام قوله تعالى اقيموا الصلوة بالقول
والفعل وبيانه عليه السلام قوله تعالى اتوا الزكوة بقوله عليه افضل التحية هاتوا ربع عشر اموالكم
وبيانه عليه السلام مقدار ما يقطع ومحل القطع في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما بقوله لا قطع في اقل من عشرة دراهم وبقطعه يد سارق رداء صفوان من الزند
وكبيان الرجل قوله انت باين بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة واخواتها
من الكنايات مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام
حتى يكون الواقع بها بوائن والثالث بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر اي صدر الكلام
باظهار المراد من ذلك الصدر وحقيقته بيان ان حكم الصدر لا يثبت ولبعض ما يثبت ولفظه
موجب انه يتوقف اول الكلام على اخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا اللازم الثابت قصر
كالتخصيص فانه بيان تغيير عندنا وتفسير عند الشافعي وقد يستوفى في بحث العام والاستثناء
فانه بيان تغيير باتفاق منا ومن الشافعي فان المحققين منهم جعلوا الاستثناء تغيير

تغيير والشرط فانه بيان تغيير الا عند شمس الائمة وابي زيد بل هو عندهما تبديل والنسخ الذي
يسميه القوم بيان تبديل ليس ببيان وذلك لان الشرط يبدل الكلام عن انعقاده للايجاب
في الحال الى التعليق اي الى انه ينعقد عند وجود الشرط ولا حكم للكلام في قدر المستثنى اصلا
فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ فانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادث وقبل
الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار للايجاب عند وجوده فكان بيان تغيير كالاستثناء
وان كان بينهما فرق بطريق اخر كما سيجيء واما النسخ فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعا وابطالا
بالنسبة الينا لكنه عند الله تعالى بيان نهاية مدة الحكم فيسمى بيان تبديل وبدل الجمهور
والصفة نحو اكرم بني تميم الطوال فيخرج القصار والحال نحو بها والغاية نحو اكرمهم الى ان
يدخلوا فيخرج الداخلون وبدل البعض نحو ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا فيخرج غير المستطيع واعلم ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير لا طراد
تغييرها والا فلا حصر لوجود مغير غيرها كالعطف مثلا فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال
انت طالق ان دخلت الدار وعبدي حر ان كلمت فلانا ان شاء الله فان عطف الشرطية
الثانية على الاولى بعد ما الحقها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى في حق الابطال
كما صرح به في المختصر الجامع ويجوز تاخير بيان التقرير والتفسير عن وقت الخطاب لا عن وقت
الحاجة دون التغيير فان تاخيره عن وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تاخير البيان عن وقت
الحاجة لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال وما روي عن بعض الاصحاب من وضع
العقالين في اية الخيطين قبل نزول من الفجر فعلى تقدير ثبوته يحمل على نفل الصوم دون
الحاجة وقت فرض الصوم واما تاخيره عن وقت الخطاب فقيل يجوز مطلقا وقيل
يمتنع في الظاهر اذا اريد به غيره لا في المجمل وقيل يجوز في المجمل ويمتنع في غيره لكن الممتنع
تاخيره هو البيان الاجمالي كان يقال هذا العام مخصوص او سينسخ وجوزوا تاخير
التفصيل بعد قران البيان الاجمالي والمختار عند مشايخنا جوازه اجمالا وتفصيلا
في بيان التقرير والتفسير وامتناعه في بيان التغيير باقسامه وفائدة الخطاب
على تقدير تاخير البيان العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم انه احد

بيان تقرير

بيان تفسير

بيان تغيير

وقيل يمتنع مطلقا وقيل حم

المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا لنا في جوازه في التقرير
والتفسير قوله تعالى ثم ان علينا بيانه حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه حمل على بيان
ما اشكل عليه عليه السلام من معانيه ولان البيان في اللغة الايضاح ولا ايضاح في التغيير
فلا يحمل عليه مطلقا ولانه مراد بالاجماع فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك وفي التقرير
معنى التفسير بل اولى ولنا في امتناعه في التغيير قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه
ولو جاز تراخيه لما اوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر
ثم لما اشترط الاتصال في بيان التغيير وكان التخصيص تغييرا خلافا للشافعي فانه عنده
بيان محض فيجوز تاخيره استدلالا بوجوه ثلثة الاول ان قوله تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيره ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة الثاني
ان قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق
عليه القول والاهل شامل للابن وغيره ثم خص بقوله انه ليس من اهلك الثالث انه تعالى
قال انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فلما سمعه ابن الزبعرى قال لرسول الله
صلى الله عليه وسلم انت قلت ذلك قال نعم قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا
المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة وجب رد هذه الوجوه فاشار
الى رد الاول بقوله وبيان البقرة تقييد للمطلق لا تخصيص للعام وفيه الكلام فيكون
نسخا لما سيجيء ان تقييد المطلق نسخ فلا يضره التراخي بل يلزمه والى رد الثاني بقوله
والاهل لم يتناول ابن نوح لان المراد بالاهل الاهل ايمانا ولا شك ان من لا يتبع
الرسول لا يكون اهلا له بهذا المعنى لا انه تناول له لكنه خص متراخيا بقوله انه ليس
من اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول منقطعا
ولو سلم ان الاهل متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرابة فقد اخرج الابن
بالاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول لان الاستثناء ح يكون متصلا فيخرج
الابن به لا بالتخصيص المتراخي وح معنى قوله تعالى انه ليس من اهلك اي ليس من

نعم ان تقييد المطلق ليس من قبيل تخصيص العام لان النكرة في الاثبات لا تعم حتى يجوز التخصيص بل هو نسخ فلذلك صح متراخيا

اهلك الذي لم يسبق عليه القول فالاضافة للعهد والى رد الثالث بقوله ما في قوله
انكم وما تعبدون لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده
ابن الزبعرى تعنتا بالمجاز او التغليب لا انه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية
لا انهم يعني ابن نوح وعيسى وعزيرا والملائكة خصوا تخصيصا متراخيا حتى يلزم
جواز تراخي المخصص فيلزم تراخي المغير واما التخصيص فقصر العام على بعض متناوله
لم يقل بعض افراده ليتناول الجمع ونحوه بكلام يخرج به القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك
فانه وان كان يسمى التخصيص في العرف لكنه لا يكون مغيرا مطلقا كما سيجيء في بحث العام
والمقصود ههنا تعريفه مستقل يخرج به الاستثناء والشرط ونحوهما تمام فان شيئا
منها لا يسمى تخصيصا في اصطلاحنا موصول للعام في النزول او الورود حقيقة وهو ظاهر
او حكما كالجهل بالتاريخ فانه اذا جهل يحمل المخصص على مقارنته للعام فيخرج به المفصول المتراخي
فانه نسخ ويجوز التخصيص بالعقل وضع المظهر موضع المضمر لان المراد بالتخصيص ههنا غير ما
سبق على ما سبق وانما جاز به لخروج الواجب عن نحو الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير
لاستحالة مخلوقيته ومقدوريته فان قيل البيان موضح والعقل ليس كذلك وايضا
لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا وهو محال بالاجماع قلنا الواجب تاخر صفة مبينة
لاداته والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ بيان امد الحكم او رفعه محجوب عن نظر
العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب ويجوز التخصيص بالعادة يعني ان العادة اذا
اختصت بتناول نوع من انواع متناولات اللفظ العام تخصصه به استحسانا نحو ان يحلف
لا ياكل راسا يقع على المتعارف الذي يباع في السوق ويكبس في التنانير وقيل لا تخصصه
وهو القياس لان الحقيقة اللغوية لنا ان الكلام للافهام فالمطلوب به ما يسبق الى الافهام
وذا هو المتعارف قطعا فينصرف اليه الكلام ويجوز ايضا بنقصان بعض الافراد فيكون
اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي كذا لا يقع على المكاتب او زيادته كالفاكهة
لا يقع على العنب لا القياس يعني لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج
بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يثبت عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام

بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما اشار كه في بيانه عدم دخول البعض الافراد
واما لان المخصص وان كان بيانا من وجه معارض من وجه آخر كما مر جوابه والقياس لكونه
ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه ولا الاجماع لانه زمان الاجماع متراخ ولا تخصيص مع التراخي
وانه وقع ذلك صورة فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة و يجوز التخصيص
بالكتاب له اي للكتاب خلافا للبعض لكنه عند القاضي ابي بكر وامام الحرمين اذا علم تاخر
الخاص اي لو علم تقدمه نسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض
بينهما في ذلك القدر وكذا عندنا لكن اذا اتصل الخاص المتاخر اذ لو تراخى لكان ناسخا
ويبقى العام في الباقي قطعيا فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الشافعي ومالك
يخصصه الخاص تقدم او تاخر او جهل التاريخ و يجوز التخصيص بالكتاب للسنة لقوله تعالى
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة من جملة الاشياء و يجوز التخصيص بها
اي بالسنة لهما اي للكتاب والسنة اما التخصيص بالسنة للكتاب ففيما اذا كانت السنة
متواترة او مشهورة وعلم اتصال المخصص لعام الكتاب وجهل التاريخ لانه يحمل على
المقارنة اما اذا كانت خبر واحد فلا يعتبر لانه لا يعارض عام الكتاب واما اذا كانت
متواترة او مشهورة وعلم تقدمها نسخها العام وان علم تراخيها نسخ العام في قدر
تناوله واما التخصيص بالسنة للسنة فكالتخصيص بالكتاب للكتاب واعلم ان السنة
كما يأتي ان شاء الله تعالى يتناول الحديث والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث
يجوز بالفعل والتقرير ايضا اما الاول فكالوصال في الصوم بعد نهي الناس عنه واما الثاني
فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم وهذا من اقسام بيان الضرورة
واما الاستثناء فلفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في المتصل والمنقطع بلا نزاع
وان كان صيغ الاستثناء مجازا في المنقطع ولذا قسم الى قسمين فقيل فمتصل اي منع
ذلك الاستثناء بعض ما يتناوله صدر الكلام احترز عن الاستثناء المستغرق
عن دخوله اي دخول ذلك البعض والجار متعلق بمنع في حكمه اي حكم صدر الكلام وانما قال
انه منع ولم يقل انه اخرج كما في عبارة القوم لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير

غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ
فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فالتصريح به اولى
والباء في بالا واخواتها متعلق بمنع وهو احتراز عن سائر انواع قصر العام على بعض
ما يتناوله من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك فان قيل استثناء المكيل والموزون
والمعدود من الدراهم مثلا صحيح عند ابي حنيفة وابي يوسف ويطرح قيمة المستثنى من
المستثنى منه ولم يتناول الصدر الخارج قلت القياس انه لا يصح لكنهما استحسنا
وقالا المقدرات جنس واحد معنى وان كانت اجناسا صورة لانها تثبت في الذمة
ثمنا والعدديات التي لا تتفاوت كالمقدرات في ذلك وهو اي الاستثناء تكلم
بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى يعني انه استخراج صوري وبيان معنوي ان المستثنى
لم يرد اولا نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما والمراد تسعمائة وخمسون
ج سنة وسقوط الحكم بالمعارضة ولو بوجه حالي ان شاء فلا يتصور في الاخبار عن الخارج
لاسيما عن الماضي وفي العدد كقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فمعناه
ليس له ذلك عمدا الا ان له ذلك خطأ لحرمته بناء على ترك التروي ولذا وجب الكفارة
والشافعي حمله على المنقطع قلت لا نم صحته في المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل ولا مقتضى
للعدول عنه فان قيل المثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية قلنا هو شاهد لا مثال
قال الشافعي الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس لكلمة التوحيد فان الاجماع
قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو من الدهري لا يحصل ذلك الا بالاثبات
بعد النفي اذ لا توحيد في نفي ما سواه اذا لم يحكم بثبوته ولا اجماع عليه اي على انه
ت من النفي اثبات وبالعكس قلنا في الجواب عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات
بعد النفي بالعرف الشرعي لا بالوضع اللغوي الذي كلامنا فيه وبه يندفع ما يقال
ان المقدر فيها ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان اله غيره وان كان الممكن لم يلزم
منه وجود ذات الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم لغة وقلنا في الجواب
عن الثاني مرادهم اي مراد اهل الاجماع بالاثبات في قولهم الاستثناء من النفي اثبات

عدم النفي وبالعكس اراد بهم بالنفي في قولهم الاستثناء من الاثبات نفي عدم الاثبات
اطلاقا للخاص على العام ولو سلم ان المراد بالاثبات والنفي حقيقتهما فمعارض
ذلك الاجماع بمثله اي باجماع اخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فالتوفيق
بينهما انه تكلم بالباقي بوضعه ونفي واثبات باشارته بحسب خصوصية المقام لعدم ذكرهما
قصدا بل لازما من كونه كالغاية المنتهية للوجود بالعدم وبالعكس لكن في ذلك المقام
لا مطلقا وبه يندفع ان الاشارة فوق المفهوم فكيف يصح انكاره ثم الاعتراف بها
وشرطه اي الاستثناء ان يكون المستثنى مما اوجبه الصيغة قصدا لا مما ثبت
ضمنا لانه تصرف لفظي فيجب ان يكون من مدلوله القصدي ولذا اي ولاشتراط كونه مما
اوجبته الصيغة قصدا لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار في التوكيل بالخصومة بان يوكل
بالخصومة غير جائز الاقرار او على ان لا يقر عليه وذلك لان اقتداره على الاقرار انما هو
لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة ولذا لا يختص بمجلسها فيثبت بالوكالة ضمنا لا قصدا
فلا يصح استثناؤه وجوزه محمد اي استثناءه ولها اياه بعموم المجاز وهو الجواب مطلقا اذ
المهجور شرعا كالمهجور عادة لكن لما كان الاستثناء تغييرا صح موصولا لا مفصولا واما
للعمل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار مسالمة لا منازعة ولها الخصومة فصح بيانه تقرير
وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق لا يكون الاستثناء على حقيقته وكذا الانكار يعني انه
على الخلاف ايضا لكن على الطريق الاول لمحمد لان مجازه شامل لهما لا عين شيء منهما
فصح استثناء احدهما وعلى الثاني اذ ليس عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح عند ابي يوسف
لا لدليل الاقرار بل لان الانكار عين الخصومة فيكون استثناء الكل من الكل وهو باطل كما
في الاصح احتراز عما قيل لا يصح اتفاقا اذ حقيقتها عينه ومجازها اما عينه او مجاز يتبعه
ولا تبع مع عدم المتبوع ويستثنى الاكثر من الاقل نحو انت طالق ثلاثا الا ثنتين خلافا
لابي يوسف هو يقول ان الاستثناء بيان فان من قال جاءني القوم الا فلانا كان
بيانا بانه بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق في استثناء القليل لا الكثير وفي
ظاهر الرواية لا فرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم بالحاصل بعد الثنيا فشرطه ان يبقى

ان يبقى وراء المستثنى شيء يصير متكلما به لا الكل عطف على الاكثر بلفظه نحو عبيدي حر كذا
الا عبيدي او بالمساوي مفهوما نحو اماءي كذا الا مملوكاتي فان كلا منهما باطل لاقتضائه
مغايرة الشيء لنفسه ولانه لما لم يبق شيء بعد الاستثناء لم يجعل متكلما بالباقي فبقي
الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه وجودا جاز الاستثناء نحو عبيدي حر كذا الا فلانا
وفلانا وفلانا ولا عبد له سواهم جاز لاحتمال الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد الا
اذا عقب الكل المستثنى بالجزء من المساواة نحو له علي ثلثة الا ثلثة الا اثنين حيث
يلزم اربعة لوقوع الاثنين في درجة الاثبات لكونهما مستثنيين من ثلثة هي في درجة
النفي لكونها في محل الاستثناء من ثلثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلثة الا اثنين اذا
استثني من ثلثة هي في درجة الاثبات يبقى اثنان فتجمعهما مع الاثنين الاخيرين فيحصل
اربعة واذا تعقب الاستثناء الجمل المتعاطفة ينصرف الاستثناء الى الجملة الاخيرة
الرجوع اليها محقق على التقديرين والى غيرها محتمل مع ان حكم الاولى يكاد لها متيقن وارتفاع
بعضه بالاستثناء مشكوك لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط والمتحقق المتيقن اولى بالاعتبار
وان فعي صرفه الى الكل لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ما قبله جمعا بالصيغة
ينصرف اليه بالاتفاق فكذا هذا قلنا لا نسلم المساواة مطلقا لجواز ان يكون للاستقلال
دخل في منع الصرف مثاله آية القذف فان قوله تعالى الا الذين تابوا منصرف عندنا
الى قوله واولئك هم الفاسقون فقط اي فسقهم يرتفع بالتوبة ولا يفيد التوبة قبول شهادتهم
بل ترد لانه من تمام الحد وعنده منصرف الى قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا حتى ان التائب
يقبل شهادته عنده والاستثناء منقطع ان لم يكن كذلك اي ان لم يصح بعض ما تناوله الصدر
من دخوله في حكمه ولا بد فيه بعد التعلق بالصدر من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين
لكون الا فيه بمعنى لكن اما بالنفي والاثبات نحو ما جاءني القوم الا حمارا او الا زيدا
اذا لم يكن منهم واما بعدم الاجتماع نحو ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر بخلاف
نحو ما جاءني زيد الا ان الجوهر الفرد موجود واما التعليق فيمنع العلية ويمنع
الحكم ضرورة اعلم ان قولك انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق

واذا قيد بالشرط مثل ان دخلت لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا المنع
العلية لانه داخل عليها لا على حكمها قصدا لانها هي المذكورة دونه حتى ان المعتبر من
الحكم ما بين الشرط والجزاء لا الجزاء وحده فان مضمون الشرطية ايقاع الحكم على تقدير
الشرط لا مطلقا واذا كان داخلا على العلة يمنعها من اتصالها بمحلها وبدون
الاتصال بالمحل لا ينعقد علة فان تاثير التصرف الشرعي بثلثة امور الاهلية والمحلية
واتصال التصرف بالمحل ثم كما انه بانعدام الاهلية والمحلية لا ينعقد علة كالبيع من المجنون
وبيع الحر فكذا بانعدام الاتصال بالمحل فان قيل لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلغو
كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلت لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط
والحلال التعليق جعل كلاما صحيحا لصلاحيته ان يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق
بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله واذا كان
التعليق مانعا للعلية فزمان وجود العلة هو زمان وجود الشرط لان المانع ح
ينتفي فيجوز اي اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز التعليق اي تعليق ما يصح
تعليقه من التصرفات كالطلاق والعتاق ونحو ذلك بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك
فانت طالق او كلما تزوجت امراة فكذا او بان قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر
او قال ان اشتريت عبدا فكذا لان وجود الملك انما يشترط لصحة هذه التصرفات عند وجود
العلة لا مطلقا فحين وجد الملك وهو الشرط وجد العلة بزوال مانعها وقال الشافعي
التعليق يمنع الحكم بمعنى انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال اذ لا يؤثر التعليق في قوله
انت طالق بمنعه من الوجود وانما يؤثر في حكمه بمنعه من الثبوت فظهر ان اثر التعليق
في منع الحكم لا العلية بمنزلة شرط الخيار في البيع والاضافة الى الزمان فانه اذا قال
انت طالق غدا ينعقد السبب ويتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسي فان
تعليق القنديل لا يؤثر في منع ثقله الذي هو سبب السقوط بل في حكمه وهو السقوط قلنا
اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذي هو النسبة التامة وقد منعه التعليق فلم يصر
علة بمجرد وجود اللفظ واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثبا

كقوله ان بعت واشتريت فانه كل واحد منهما لصلاحيته ان يصير سببا للبيع اذا انضم اليه الشرط الاخر

الاثبات فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدي الى القمار فكان القياس ان لا يجوز البيع معه
كما لا يجوز مع ساير الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا لمن لا خبرة له فكان ثابتا بالضرورة
فيتقدر بقدرها وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب يكون داخلا
على السبب والحكم جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق
ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب
كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع عنه فيدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانها
لثبوت الحكم بالايجاب في وقت لا لمنع الحكم فيتحقق السبب بوجوده حقيقة من غير مانع
اذ الزمان من لوازم الوقوع واذا لم يكن مانعا فزمانها اي العلية زمان التعليق فلم يجز
اي اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز التعليق بالملك لان وجود الملك عند وجود
العلة شرط لصحة التصرف فلما وجد العلة ولم يوجد الملك لم يصح التصرف ومبناه
اي مبنى النزاع بيننا وبين الشافعي ان المعلق بالشرط عندنا هو الايقاع اي
ايقاع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الايقاع فلا يتصور قبل وجود
الشرط المعلق به فلا ينعقد اللفظ علة والمعلق عنده الوقوع اي وقوع الطلاق
والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع من انعقاد اللفظ علة والحق لنا
اما اولا فلان من حلف لا يعتق لا يحنث بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد
علة لوجب ان يحنث واما ثانيا فلاجماع اهل العربية وغيرهم ان الجزاء وحده لا يفيد
الحكم وانما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح التحقيق في الجملة الشرطية
عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان
الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر
مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء لشيء وثبوته على تقدير ثبوته
من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة
المبتدا والخبر فقد قيل ان ما ذهب اليه الميزانيون لا يخالف كلام اهل العربية كيف
وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف وقد صرح النحويون

بان كلم المجازات تدل على سببية الاول وسببية الثاني وفيه اشارة الى ان المقصود
هو الارتباط بين الشرط والجزاء وذكر مشية من لا يظهر مشيته نحو ان شاء الله وان
شاء الملك وان شاء الجن ونحو ذلك ابطال لحكم الكلام عند ابي يوسف فانه قال
ان الصيغة وان كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم واعدامه على خلاف سائر
التعليقات فان التعليق بالشرط وان كان اعداما للحال لكن عرضية الوجود له ثابتة عند
وجود الشرط ولا طريق للوقوف على هذه المشية فيكون التعليق بها اعداما لحكم الكلام
اصلا وذكر مشية من لا يظهر مشيته تعليق لحكم الكلام عند محمد نظرا الى صيغة الشرط
ويرد عليه العكس ايضا وثمرة الخلاف تظهر في مواضع منها انه اذا قدم المشية فقال ان شاء
الله انت طالق فعند من قال بالابطال لا يقع الطلاق لانه ابطال فيبطل الكلام
سواء قدم او اخر بحرف الفاء او غيره وعند من قال بالتعليق يقع لانه للتعليق فاذا
قدم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق ويقع الطلاق من غير شرط ومنها انه اذا قال
ان حلفت بطلاقك فعبدي كذا ثم قال لها انت طالق ان شاء الله فعند القائل بالابطال
لا يكون يمينا فلا يحنث وعند القائل بالتعليق يكون يمينا فيحنث اقول ينبغي ان يظهر ايضا
فيما اذا ذكرت مع الهبة والصدقة ونحو ذلك فان تعليقها بالشرط متعارف وغير
متعارف يصح ويبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغي ان يصح هذه التصرفات وعند القائل
بالابطال ينبغي ان لا يصح واذا دخل الشرط على الشرط بان يذكرا ولا عاطف بينهما
يقدم الشرط المؤخر ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاء له سواء تأخر الجزاء عن الشرطين
كما اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حر فشرط العتق وجود الكلام اولا
ثم الدخول فان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا
لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثاني مع الجزاء جزاء للاول لعدم حرف الجزاء وتعذر
فصل احدهما عن الاخر لان الشرط الاول حينئذ يلغو ولا يلغو كلام العاقل ما امكن وقد امكن
بالتقديم والتأخير فان الشرط الثاني اذا قدر مقدما كان الشرط الاول مع جزائه جزاء
للثاني مقدما عليه وفي مثله لا يحتاج الى الفاء فصار كانه قال ان كلمت فلانا فان دخلت

دخلت الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين والدخول شرط الحلال فاذا وجد
الكلام اولا انعقد اليمين ثم بالدخول انحلت لتحنث اما اذا وجد الدخول اولا فقد وجد
شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر او تقدم الجزاء على الشرطين كما اذا قال
انت حر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا تقديره ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار
فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس ما سبق في تقديم الثاني اولى لانه
غير متصل بالجزاء واذا تخللهما اي الشرطين الجزاء اي دخل الجزاء بين الشرطين كان الشرط
الاول شرطا للانعقاد اي انعقاد اليمين وكان الشرط الثاني شرطا للانحلال اي
انحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت امراة فهي كذا ان كلمت فلانا فتزوج امراة قبل الكلام
واخرى بعده طلقت المتزوجة قبل الكلام لا التي بعده لان الشرط الثاني لحق اليمين
وما كان كذلك لا يكون شرطا للانعقاد والا لا يكون ما فرضناه يمينا يمينا لانه الكلام
التام المستقل المنعقد بالشرط فتعين ان يكون شرطا للانحلال والا يكون لغوا فصار الكلام
شرطا للحنث دون الانعقاد فصار غاية لليمين فاذا كلم انحلت فالتي تزوجها بعد
الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين فلا تطلق والتي تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين
باقية فتطلق واذا تعقب الشرط الجمل المتعاطفة اي جاء بعدها نحو انت حر وهذه طالق
وعلي حج ان فعلت كذا ينصرف الشرط اليها جميعا لان لحوق الشرط التقدم كما هو المذهب
المنصور فاذا تأخر الجزاء حكما كانت الجملة الاولى ناقصة فوجب تعلقها بالشرط والتابع
معطوفة عليها فتكون في حكمها في النقصان وكذا الثانية فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء
فان حقه التأخير واذا تقدمها اي الشرط الجمل المتعاطفة يتعلق اي تلك الجملة الى الشرط
لكن ركة المذكورة واذا توسطت المتعاطفة بينهما اي بين الشرطين نحو ان دخلت الدار
فامراته طالق وعبده حر وعليه الحج ان كلمت فلانا ولا نية له تضم الجملة الوسطى الى الجملة الاولى
في التعليق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق فكان تعلق الجزاء
المتوسط بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء الثالث لانه فيه ضرورة وهو صيانة الشرط
الاخير عن الالغاء لا اذا قدم الاولى اي اولى الجمل الواقعة جزاء عليه اي على الشرط بغير اذا كان

امراة طالق ان كلمت فلانا وعبده حر وعليه الحج ان دخلت الدار فاذا كلم طلقت لا غير
والعتق والحج يجب بدخول الدار ولا نضم ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا نعلق
معه بالشرط المتقدم لانا اذا جعلناه مضموما الى الشرط الاول يحتاج الى التقديم والتاخير
واضمار الفعل فيجعل كانه قال امراة طالق ان اكلم فلانا وعبده حر ان اكلم فلانا ولو جعل
معلقا بالشرط الاخير بقي نظم الكلام واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى
فانه هناك امكن ضمه الى الجزاء المتقدم من غير ادراج الزيادة وتغيير نظم الكلام والرابع
بيان ضرورة اي بيان يقع للضرورة فيكون من قبيل اضافة الحكم الى السبب وهو نوع
توضيح بما لم يوضع له اي للتوضيح منه ما هو في حكم المنطوق للزومه منه عرفا كقوله تعالى وورثه
ابواه فلامه الثلث فانه بيان نصيب احد الشريكين بيان نصيب الاخر بالضرورة ومنه
السكوت لدى الحاجة الى البيان بانه يدل عليه اي على كون السكوت بيانا حال المتكلم اي
الذي من شانه التكلم في الحادثة لا انه المتكلم بالفعل فان السكوت ينافيه كسكوت الشارع
عن تغيير ما يعاينه من قول او فعل ولم يسبقه تحريم فانه يدل على جواز ذلك القول والفعل
مثل ما شاهد عليه السلام من معاملات كان الناس يتعاملونها وماكل ومشارب كانوا
يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبي
عليه السلام ان يقر الناس على محظور وسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد
المغرور وهو من يطأ امراة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق
وسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في زوجته اي المغرور روي ان رجلا من بني عذرة
تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رض
فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة
فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة الولد فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن
بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق
جاء طالبا لحكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الائمة وسكوت البكر
البالغة فانه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال وسكوت

بيان ضرورة

وسكوت الناكل فانه جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقرارا به لحال في الناكل وهي امتناعه
عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى
لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان تكون
اليمين كاذبة ان حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعي محقا في دعواه وسكوت
الشفيع عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم لحال في الشفيع وهي ان
العادة تقتضي بان من لا يرضى بمثل هذا التصرف يظهر الرد على المتصرف وينازعه
فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم وسكوت المولى حين
رأى تجارة عبده فانه ايضا جعل بيانا للاذن لحال في المولى وهي ان العادة ايضا تقتضي
بان من لا يرضى بتصرف عبده حين يرى يظهر النهي ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه
راض بما صنع وتقرير هذا البحث على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لا يخفى على ارباب
الفهم ومنه ما ثبت ضرورة اختصار الكلام نحو له علي مائة ودرهم ومائة وقفيز بر
جعل العطف بيانا للمائة عندنا وعند الش في المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة
وثوب ومائة وشاة لان العطف لم يوضع للبيان بل للمغايرة قلنا هو مقتضى القياس
لكنا استحسناه بالعرف والاستدلال فان ارادة التفسير بالمعطوف وتمييزه عنه متعارف
في نحو مائة وعشرة دراهم للايجاز حتى يستهجن ذكره في العربية ويعد تكرارا وكذا مائة ودرهم
وعطف كل غير عدد اذا كان مقدرا لانه يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون
بخلاف له علي مائة وثوب فضلا عن نحو وعبد فانه لا يثبت في الذمة فيهما ولان المعطوف مع
كشيء واحد كالمضافين ولذا لم يجز الفصل بينهما الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه
المضاف يعرف المعطوف المعطوف عليه اذا صلح كما في المقدر وبيان تبديل وهو النسخ ولا بد من الكلام
في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث الاول في تعريفه وهو
لغة التبديل واصطلاحا ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي يشمل الكتاب والسنة
قولا وفعلا وتقريرا فخرج دلالة الدليل الشرعي على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية
وخرج ما يكون بطريق الانشاء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل وكذا نسخ التلاوة

بيان تبديل

وتعريف النسخ

فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام اللهم الا ان يدرج الاحكام اللفظية كصحة
التلاوة في الصلوة وحرمتها على الجنب ونحوه وخرج دلالة عدم الاهلية كما بالموت والجنون
على عدمه متراخ خرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه رفع مطلقا والنسخ رفع بالنظر
الينا وهذا التعريف اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن بعض الفقهاء بالبيان لان
صدق كل منهما باعتبار دون آخر فانه بيان محض في علم الله تعالى المتعلق بامد الحكم ورفع و
تبديل في علمنا باطلاقه الظاهر في البقاء المبحث الثاني في جوازه وهو جائز عقلا اما
اذا لم يعتبر مصالح العباد فان الله غني عن العالمين فظاهر لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
ولا يسأل عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلا على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف المصالح
باختلاف الاوقات وعلم الخبير القدير به وان كان غنيا عنها كاستعمال الادوية بحسب
الامزجة والازمان ففي ذلك حكمة بالغة لا بداء كما في الاحياء والاماتة وجائز نقلا
لان الاستمتاع بالاخوات والجزء وهو حواء كان حلالا في زمن آدم عليه السلام ثم نسخ في ساير الشرايع
ولان الختان كان جائزا في شرع ابرهيم عليه السلام ثم وجب في شريعة موسى عليه السلام
ولان الجمع بين الاختين كان جايزا في شرع يعقوب عليه السلام ثم حرم في ساير الشرايع
فان قيل كل منها رفع للاباحة الاصلية قلنا الاباحة فيها بالشريعة فان الناس
لم يتركوا سدى في زمان كيف وسكوت الانبياء عند مشاهدتها تقرير منهم فكانت احكاما
شرعية خلافا للغير العيسوية من اليهود فانهم انكروا الجواز ففرقة عقلا واخرى نقلا اما الاول
فلان النسخ اما لحكمة ظهرت فيكون بداء او لا لها فيكون عبثا وكلاهما على الله تعالى محال قلنا
ان اريد بظهور الحكمة تجددها بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداء وان اريد تجدد العلم بها
اخترنا الثاني ولا عبث لثبوتها واما الثاني فلنقلهم عن موسى عليه السلام انه لا نسخ لشريعته
وعن التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض قلنا لا نسلم انه قوله وانه متواتر
ولا نسلم انه ثابت في التورية النازل على موسى وثبوته فيما في يديهم لا يكون حجة لانه محرف ولذا
اختلف نسخها كيف ولو ثبت ذلك لاحتجوا به على النبي عليه الصلوة والسلام ولو احتجوا
لاشتهر عادة وانتفاء اللازم دال على انتفاء الملزوم وهو واقع لما سبق في الجواز

في الجواز نقلا خلافا لابي مسلم الاصفهاني ولم يرد بانكار وقوعه ظاهره فانه لا يصدر
عن مسلم فكيف عن ابي مسلم وذلك لان الظاهر منه اما الاول انكار اطلاق لفظ النسخ وهو
مخالف للنص لقوله تعالى ما ننسخ والثاني انكار ارتفاع الشرايع السالفة بشريعة محمد صلى
الله عليه وسلم وهو ايضا باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة الناسخة
اذ ثبت في القران ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه
عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا قلنا لا نسلم ان البشارة و
الايجاب يقتضيان توقيت احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا او مقررا او مبدلا
لبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة نفهم منها التأبيد فتبديلها
يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع
وفي عبارة المتن من اللطف ما لا يخفى المبحث الثالث في محل النسخ ومحله حكم احترازا عن الاخبار
عن الامور الماضية والواقعة في الحال والاستقبال مما يؤدي نسخه الى الكذب او الجهل بخلاف
الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام شرعي خرج به الاحكام العقلية
والحسية فانها لا تقبل النسخ فرعي خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقايد
لم يلحقه اي ذلك الحكم توقيت اي تعيين من الوقت ولا تأبيد اي دوام الحكم ما دامت
دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأبيدا لا توقيتا قيدا لحكم صفة توقيت
وتأبيد نصا نحو الصوم واجب مستمر ابدا فان نسخه لا يجوز اتفاقا واختلف في غيره
وهو امران الاول ان لا يكون التوقيت والتأبيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به نحو صوموا
ابدا او الى كذا فان الفعل يعمل بمادته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد
متوجها الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومن الشافعية على جواز نسخه
خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضي ابي زيد والشيخين ومن تبعهما الثاني ان يكون
التوقيت والتأبيد قيدين للحكم ظاهرا لا نصا نحو الصوم يجب ابدا فان الفعل
اصل في العمل والمختار في التنازع اعمال الثاني فيكون ابدا قيدا ليجب ويحتمل ان يكون
ظرفا للصوم فان نسخه يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الابعد لا عندهم

للجمهور انه ابدية الفعل المكلف به لا تنافي عدم ابدية التكليف به لجواز اختلاف زمانيهما
كما انه تقييده بزمان يجامع عدم التكليف بخصوص غدا فمات قبله او نسخ اليوم وتمسكنا خبر
ان ورود النسخ على الصوم الدايم والموقت يجعله غير دايم وغير موقت بذلك الوقت
لانه ينافيهما وعلى وجوبه يستمر لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فبين دوام الصوم
ونسخ وجوبه منافاة لمنافاة نقيض كل لازم لملزومه فيكون مبطلا لنصوصية التابيد
كما في تابيد الوجوب بعينه المبحث الرابع في شرط النسخ وشرطه التمكن من الاعتقاد لا الفعل
اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة والصيرفي من الشافعية
والجصاص وابي زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهو ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان
يسع الفعل من وقته المقدر له شرعا ولا يكفي ما يسع جزءا منه فمكن من النسخ قبل دخول وقته
او بعده او قبل مضي ذلك القدر محل النزاع وبناؤه على ان الاصل عندنا عمل القلب و
النسخ بيان انتهاء مدته لكفاية مقصودا تارة كما في انزال المتشابه وكونه اقوى المقصودين
اخرى لتوقف كون العمل قربة عليه بدون العكس وعدم احتماله السقوط دونه وعندهم
عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا والنسخ لبيان انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان بداء
لنا خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل لا من عقد النبي
عليه السلام قلبه وهو الاصل وعقد جميع المكلفين بشرطه وهم لا ينكرون المعراج بمعنى الاسراء
الى المسجد الاقصى لثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث متلقى بالقبول
لا يمكن انكاره كالمتواتر فيكون حجة عليهم المبحث الخامس في الناسخ ويجري النسخ بين الكتاب
والسنة مطلقا يعني يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة
والسنة بالكتاب فيكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث
والثاني نحو قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ولا خلاف في
صحة هذين القسمين وخالف الشافعي في المختلفين اي نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة
بالكتاب واستدل على الاول بوجوه الاول انه مطعنة للطاعن فانه خالف ما زعم
انه كلام ربه والثاني انه تعالى قال ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة

والسنة دونه وليست من لدنه تعالى والثالث انه عليه السلام قال يكثر لكم الاحاديث من بعدي
فاذا روي لكم عني فاعرضوه على كتاب الله الحديث وهو دليل على رده عند المخالفة
والرابع انه تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فلو نسخ لبدل والجواب عن الاول
ان طعن الباطل لا عبرة به كيف وانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد
فان المصدق متيقن ان الكل من عند الله والمكذب يطعن في الكل من جهله وعن الثاني
ان المراد والله اعلم خيرية الحكم او مثليته في حق المكلف حكمة وثوابا كسورة الاخلاص
تعدل ثلث القران ولا شك ان السنة ايضا من لدنه تعالى لانه لا ينطق الا بالوحي سيما
اذا لم ينبه على الخطا وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح لانه مخالف للنص الدال
على وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد به حديث لا يقطع بصحته بدليل سياق
الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم مني فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث الذي لا يعلم صحته
على كتاب الله تعالى فان خالفه فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المقارنة فيرد لعدم
قوته على المعارضة وان علم فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان تاخر
عنه وجب ايضا رده لانه لا يصح ان ينسخ به الكتاب وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع
لفظ لم ينزل مكان ما انزل ولو اريد التبديل في المعنى فالسنة ايضا من عنده تعالى وتقدير
كما سبق فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه عليه السلام وعلى الثاني بوجهين
الاول انه مطعنة للطاعن كما سبق والثاني انه تعالى قال وانزلنا اليك الذكر لتبين
للناس ما نزل اليهم فلا يكون ما جاء به رافعا والجواب عن الاول ما سبق في الاول من
الاول وعن الثاني ان المراد بالتبيين التبليغ ولو سلم فالنسخ بيان امد الحكم ولو سلم
فيدل على ان النبي مبين في الجملة ولا ينافي كونه ناسخا ايضا والاجماع لا ينسخ شيئا
ولا ينسخ بشيء لان الاجماع بعد عهد الرسول عليه الصلوة والسلام لكفاية في عهده ولا
نسخ بعده واما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم في زمن ابي بكر رضي الله عنه فلسقوط سببه
لا بالاجماع وكذا القياس يعني انه لا ينسخ ولا ينسخ لانه لما كان مظهرا كان الناسخ والمنسوخ
في الحقيقة نصه لا نفسه على انه لا نسخ بعده عليه السلام كما سبق والعبرة في عهده بالنص

وان وجد القياس والناسخ اى الحكم الذى نفيده الناسخ يجوز ان يكون اخف من المنسوخ
بالاتفاق وقد يكون اشق منه فى الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعى فانهم
قالوا يجب ان يكون مثله او اخف لقوله تعالى نات بخير منها او مثلها قلنا الاشق
قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا عقلا انه يجوز ان يكون المصلحة فى النقل من
الاخف الى الاشق كما يجوز ان يكون فى عكسه وسمعا كما فى علية الصيام كان فى ابتداء
الاسلام مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر كان حلالا فى الابتداء
ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة لا ينسخ المتواتر كتابا كان او سنة
بالاحاد لان المظنون لا يقابل القاطع واما استدارة اهل قبا الى مكة فى صلاتهم
بخبر الواحد مع ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول
صلى الله عليه وسلم ذلك فقيل لافادة القطع بالقراين فان نداء منادية عليه السلام
بحضرته فى مثلها قرينة صدقه عادة فالناسخ والمنسوخ كلاهما قطعيان وقيل
الثابت بالتواتر اصل الحكم ولا نسخ فيه وانما النسخ فى بقائه حال حياته عليه السلام وهو ظنى
لثبوته بالاستصحاب لان احتمال النسخ قائم فى كل حال فالناسخ والمنسوخ كلاهما
ظنيان وينسخ المتواتر بالمشهور لان النسخ من حيث بيانية يجوز كبيان المجمل ومن حيث
تبديلة يشترط التواتر فيجوز بالمتوسط بينهما عملا بالشبهين ويجوز الثابت
بالدلالة اى دلالة النص مع نسخ الاصل اتفاقا واختلف فى نسخ احدهما بدون
الاخر فقيل يجوز مطلقا لانهما دليلان متغايران فيجوز رفع كل بلا اخر قلنا لا يفيد
التغاير اذا ثبت الاستلزام وقيل لا يجوز مطلقا اما من طرف الاصل فلان حكم
الاصل ملزومه كتحريم التافيف والضرب فرفع اللازم يستلزم رفع الملزوم واما
من طرف الفحوى فلانه تابع فلا يبقى بدونه قلنا التبعية فى الدلالة والفهم لا فى ذات
الحكم والمرتفع فى النسخ ذاته لا دلالة اللفظ فلا يتم التقريب والمختار جواز نسخ الاصل
بدونه اى بدون الثابت بالدلالة لا العكس وهو نسخ الثابت بالدلالة دون الاصل
لانك قد عرفت ان حكم الاصل ملزومه كتحريم التافيف والضرب ورفع اللازم يستلزم

رفع الملزوم بلا عكس بخلاف القياس يعنى اذا نسخ حكم اصل القياس
لا يبقى حكم فرعه لان نسخه يوجب الغاء علية علته وعليها يترتب الحكم وبانتفائها ينتفى
الفرع يعرف الناسخ بالتاريخ بان يعلم انه نص تاريخا بلا الناسخية متاخر من نص قابل للمنسوخية
وبنص الرسول بناسخية صريحا كهذا ناسخ او دلالة كحديث كنت نهيتكم او بنص
الصحابة خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثر واذا لم يعرف الناسخ فالتوقف اى الحكم هو
التوقف لا التخيير كما ظن لان فيه رفع حكمهما واحدهما حق قطعا البحث السادس
فى المنسوخ والمنسوخ منه ارع الكتاب اربعة لانه اما التلاوة والحكم المستفاد منها
معا كالصحف السابقة فانها كانت نازلة تقرا ويعمل بها قال تعالى ان هذا لفى
الصحف الاولى صحف ابرهيم وموسى ولم يبق منها تلاوة ولا حكم او احدهما التلاوة
فقط او الحكم فقط وقد منعها البعض لان النص ملزوم للحكم فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب
الوضوء بعد سقوط الصلوة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى دونه كالملك الثابت بالبيع
بعد انفساخه قلنا التوسل والتسبب ههنا فى الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء
وهما فى الصورتين فى الابتداء والبقاء ولئن اولا جوازه من حيث ان للفظ احكاما
مقصودة كالاعجاز وجواز الصلوة والثواب بقراءته ومنها على نحو الجنب لا تلازم
بينها وبين الحكم المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا كساير المتباينة وثانيا وقوعه
فالتلاوة فقط كما روى عمر رضى الله عنه انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما نكالا من الله ويراد بهما عرفا المحصن والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول
بالنكاح عادة والحكم فقط كنسخ ايذاء الزوانى بالالسن وامساكهن فى البيوت والاعتداد
بالحول ووصية الوالدين ونحو ذلك او وصف الحكم كالاجزاء وحرمة ترك الواجب
فى زيادة الشرط والجزء اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت
عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة لا يكون
نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم فى الشرع بلا تغيير للاول وكذا ان لم يكن الزيادة
متاخرة بقدر عقد القلب كزيادة رد الشهادة فى حد القذف مقارنا بالجلد واختلفوا

في غير هذين القسمين بعوز زيادة الشرط وزيادة الجزء اما زيادة الشرط فانها ترفع
اجزاء الاصل واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعي مدلول للامر كما سبق
في مباحث الامر واما زيادة الجزء فانما تكون بثلثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعد
ما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني
بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد
هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى
الخروج عن العهدة وهو حكم شرعي كما عرفت فاندفع ما ذكر في التلويح ان معنى الاجزاء
امتثال الامر او الخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي
ولو سلم فالامتثال بالفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء اخر
ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي قال الشافعي زيادة الشرط والجزء ليست بنسخ
بل هي بيان محض لان الزيادة على الاصل ضم وتقرير للاصل والنسخ رفع وتبديل له
فكيف يتحدان فهي في حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة وفي حقوق العباد
كمن ادعى الفا وخمسمائة فشهد شاهد بالف وآخر به وبخمسمائة قلت لا نم ان الزيادة
على الاصل تقرير له فانها تفيد رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك ورفع الاجزاء في بعض
الصور ورفع حرمة الترك في بعض اخر لا يكون تقريرا للاصل بل تبديلا له فاذا كانت
الزيادة نسخا عندنا فلا يزاد بخبر الواحد والقياس المفيدين للظن على المتواتر المفيد للعلم
والمشهور المفيد لطمانينة الظن خلافا له اي للشافعي فانهما لما كانتا عنده بيانا محضا
جازت بهما كما ذهب اليه في تخصيص العام فلا يزاد التغريب على الجلد والنية بقوله عليه السلام
الاعمال بالنيات كما ذهب اليه الشافعي ولا الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ
الله تعالى به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل
وجهه ثم يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه كما ذهب اليه ايضا ولا الولاء اي الموالاة
في غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روي انه عليه السلام كان يوالي في وضوئه
او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به على اية الوضوء متعلق بلا يزاد

بلا يزاد وهي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية
فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقه
يقتضي الجواز على اي وجه كان فزيادة الامور المذكورة عليها رفع لحكم الاطلاق بخبر
الواحد ونوقض باشتراط النية في التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب
بان النية فيه انما تثبت بالنص لا بغيره لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هو
القصد فاعترض بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك
بل هي عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا اخص منه والعام لا دلالة له
على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه اقول الجواب ان الاصل في الشروط المأمور بها
ان يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفى بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصد
في ايجادها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأمورا بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط
فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلوة ولم تدل قرينة
على تلك الجهة لم يشترط فيه النية والتيمم من الثاني فانه وان كان شرطا ايضا لكن
لما وقع التيمم جزاء للشرط في قوله تعالى وان كنتم مرضى الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا
علم انه ليس من الشروط التي لا يعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه مأمورا به
بالضرورة فاشترط فيه النية بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية
اذ هو ينبئ عن القصد فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق ولا يزاد الطهارة عن
الحدث على وجه يكون فرضا كما قال الشافعي بقوله عليه السلام الطواف بالبيت
صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام على اية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا
بالبيت العتيق فان الطواف خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقه
يقتضي جوازه من المحدث والطاهر فاشتراط الطهارة بما ذكر رفع لحكم الاطلاق
بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به واعترض بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد
اجماعا فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ
من غيره لا يعتد به حتى ينتهي الى الحجر وكذا يلزم اعادة طواف الجنب والعريان والطواف

منكوس واذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له والجواب انا لا نسلم انه
مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبدأ فباخبار مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب
ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة
الصلوة المؤداة بالكراهة ولهذا ينجبر بالدم بلا اعادة انجبار نقصان الصلوة بالسجدة
ولو سلم ففي حق العدد وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول فلانه باب التفعل للمبالغة
وذلك يحتمل العدد والاسراع فالتحق خبر الاشواط السبعة بيانا له لا انه استفيد
من الامر لانه لا يدل على التكرار ونظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مجمل من
حيث احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجماعا فالاجماع بتعيين
الاجمال واما الثاني فلانه لا بد ليتحقق الحركة وتعينها الواجب شرعا مما منه فالمراد
حركة اعتبر تعيين مبدائها شرعا وهو غير معلوم فالتحق خبر الابتداء بيانا له فليتامل
ولا الفاتحة ولا التعديل اي تعديل اركان الصلوة على الصلوة كما ذهب الى الاول
الشافعي بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والى الثاني الشافعي وابو يوسف
بقوله عليه السلام لاعرابي اخف في صلاته قم فصل فانك لم تصل فرضا حال من كل
ما ذكر من النية الى التعديل لم يقل على آية الصلوة لانها مجملة بخبر الواحد متعلق بلا زاد
فيكون راجعا الى الكل ولا الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة
القتل ثم لما ورد علينا بانكم زدتم الفاتحة بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية والتعديل
لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب
ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به
وهو الوجوب اجاب عنه بقوله واما وجوب الفاتحة والتعديل فليس بالزيادة
التي يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ
بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور
في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم
المتوضي بتركه لانه مما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغير الذي به وجب وهو الصلوة ولا

ولا بمعنى اثم المصلي بتركه مع جواز صلاته والا لكان واجب الصلوة واقتضى سهوه
جابرا ولئن اريد بمعنى الاساءة فذا بالسنية كما جاء الوعيد على النقص من الثلث وهذا
مراد ابي حنيفة رحمه الله تعالى لم يجعل في الوضوء واجبا **الركن الثاني**
فيما يختص بالسنة لما فرغ عن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في المباحث
المختصة بالسنة وهي اي السنة ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول ويخص
القول المنسوب الى النبي عليه السلام بالحديث فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة
القولية او فعل عطف على قول وهو ظاهر او تقرير وهو ان يرى فعلا او قولا صدر من امته
فلم ينكر عليه وسكت وهو تقرير منه له عليه ولما كان صدور السنة عنه عليه السلام
بطريق الوحي احتيج الى بيانه اولا فقيل الوحي في حقه عليه السلام نوعان الاول ظاهر
وهو ثلثة اقسام الاول ما اشار اليه بقوله سمع النبي عليه السلام من ملك تيقنه اي يعلم
ذلك الملك يقينا مبلغا من جناب الحق تعالى وتقدس وهو ما انزل عليه عليه السلام
بلسان الروح الامين كالقرآن والثاني ما اشار اليه بقوله او وضح له اي للرسول باشارة
اشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا
لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما اشار اليه بقوله او لاح لقلبه يقينا بالهام الله
تعالى قيل هو المراد بقوله تعالى ان يكلمه الله الا وحيا اي الهاما بان اراه الله تعالى بنوره كما قال
تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله والكل من الاقسام الثلثة منه اي من النبي صلى الله عليه وسلم
حجة على الكل من امته يجب عليهم اتباعه بخلاف الهام الاولياء فانه لا يكون حجة على غيره و
النوع الثاني باطن وهو ما ينال بالاجتهاد والتامل في حكم النص ومنعه بعضهم مطلقا
كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه لا ينطق الا عن الوحي بالنص والمفهوم من الوحي ما يلقى الله
تعالى اليه بلسان الملك او غيره ولان الاجتهاد يحتمل الخطا فلا يجوز الا عند العجز عن دليل
لا يحتمله ولا عجز بالنظر الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع ولانه لو جاز له الاجتهاد
لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع واللازم باطل
بالاجماع والجواب عن الاول ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقرآن وانه قول وما ينطق

غير الهوى من القرآن الا وحي يوحيه الله تعالى اليه سلمنا شموله لغيره لكنه اذا كان متعبدا
بالاجتهاد وكان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد
ح لا يكون وحيا بل ثابتا بما جاز بالوحي فالصواب الاقتصار على المنع وعن الثاني ان
اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي
سنده الاجتهاد وعن الثالث ان المخالفة انما يجوز لو جاز القرار على الخطأ فلما لم يجز
لم تجز وجوزه آخرون مطلقا كمالك والشافعي وعامة اهل الحديث وهو مذهب ابي
يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه الاول ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله
في عموم فاعتبروا والثاني وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث
روي ان غنم قوم افسدت زرع جماعة فتخاصموا عند داود فحكم بالغنم لصاحب الحرث
فقال سليمان وهو ابن احد عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال اري ان
تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاة
يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم يترادون فقال داود القضاء ما قضيت
وامضى الحكم بذلك فاذا وقع من غيره يقع منه ايضا اذ لا قائل بالفصل الثالث ان عالم
بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد
والرابع انه شاور في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه
وتخمين الراي اذ لو كانت لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان ذلك ايذاء واستهزاء
لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رايه اقوى فاذا جاز له العمل برايهم عند عدم النص فرايه
اولى لانه اقوى قلنا هذه الوجوه انما تدل على الجواز في الجملة ونحن نقول به كما سيأتي تحقيقه
لا مطلقا والنزاع فيه والمختار عندنا انه عليه السلام ينتظر الاول يعني ينتظر الوحي الظاهر
قدر ما يرجو نزوله ثم اي بعد ما مضى مدة الانتظار وهي قدر ما يرجو نزوله وخاف الفوت
في الحادثة يعمل بالثاني يعني الاجتهاد لان الاول اصل في حقه والثاني خلف ولا يصار
الى الخلف الا بعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطالبه ولا يعجل بالتيمم
ما لم ينقطع رجاؤه عن الماء والاول يعني الوحي الظاهر اولى لاحتمال الثاني يعني الاجتهاد

اصحابه صح

الاجتهاد الخطأ وان لم يقر عليه القائلون بجواز الاجتهاد له اختلفوا في جواز خطائه في
اجتهاده فمنهم من لم يجوز لانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطأ عليه لكنا مأمورين
بالاتباع في الخطأ والامة معصومة عن الاتفاق على الخطأ لادلة الاجماع والمختار ان الخطأ
يجوز لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ في الاذن لهم لكنه لا يحتمل
القرار على الخطأ بل ينبه عليه في الحال لما ذكرنا انه يؤدي الى امر الامة باتباع الخطأ
فاندفع بهذا التقرير ما قيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز
تقريرهم على الخطأ على انا لا نم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ بل بايقاع العمل بالاجتهاد
الذي هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة فالاستقرار
اي استقرار الرسول على اجتهاده وعدم التنبيه على خطائه دليل الاصابة في اجتهاده يقينا
فانه لو كان خطأ لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب فلا يجوز مخالفته اي مخالفة الامة اجتهاده
بخلاف اجتهاد غيره فانه لما جاز كونه خطأ جاز مخالفته **فصل** فيما يتعلق بالقول
الصادر عن النبي عليه السلام اخبارا كان او انشاء وفيه ابحاث البحث الاول في كيفية اتصاله
اي القول بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو اي اتصاله به بوجوه ثلثة لانه اما كامل ان كانت
رواة لذلك القول في كل قرن من القرون المعتبرة وهي القرن الاول والثاني والثالث
قوما لا يجوز العقل تواطؤهم اي توافقهم على الكذب عادة وان جوزه نظرا الى الامكان
الذاتي وعدم تجويزه ذلك ليس لاشتراط علم كل واحد ولا لعدم احصاء عدد المتواترين
ولا لعدالتهم ولا لتباين اماكنهم لحصول العلم الضروري وان كان البعض مقلدا او ظانا او مجازفا
وعند انحصارهم وكفرهم كاخبار الكفرة عن موت ملكهم واجتماعهم كاخبار الحجاج عن واقعة
صدتهم بدون العلم بالعدد وغيره ويسمى هذا القسم الكامل الاتصال المتواتر لتتابع
رواته واحد بعد واحد وهو اي المتواتر يفيد اليقين فيكفر جاحده في الشرعيات
كنقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات والسجدات ومقادير الزكوات ونحو ذلك
وقالت السمنية والبراهمة لا يفيد الا الظن وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه
لا يعرف خلقة مما هو ودينه ودنياه وامه واباه كالسوفسطائية المنكرين العيان

بالضرورة لانه لا يفتقر الى توسيط المقدمتين بالوجدان ولانه يحصل لمن لا يتأتى
منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبي وابي الحسين البصري وامام الحرمين لهم
اولا انه يحتاج الى توسيط المقدمتين بنحو انه خبر جماعة كذا غير محصورين وكل ما هو كذلك فهو
صدق وثانيا انه لو كان ضروريا لعلم ضروريته لان العلم بالعلم وبكيفيته لازم بين
والجواب عن الاول انا لا نم الاحتياج بل المعلوم بالوجدان عدمه والامكان
التركيب لا يستدعي الاحتياج كما في قضايا قياساتها معها وعن الثاني انا لا نم ان العلم
بكيفية العلم لازم بين اذ لا يلزم من الشعور بالشيء الشعور بصفته ولو سلم فلا نم انه لازم
الضروري لاحتياجه الى توسيط الملزوم واما فيه اي في ذلك الاتصال شبهة صورة
ان كانت الرواة كذلك اي قوما لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب في القرن الثاني وهو
زمان التابعين والقرن الثالث وهو زمان تبع التابعين لا في القرن الاول بل يكون
فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال صورة وان لم يكن معنى لتلقي العلماء اياه
في القرن الثاني والثالث بالقبول ويسمى هذا القسم الكامل معنى فقط المشهور وهو اي المشهور
يفيد طمأنينة الظن وهي زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان
المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعدما
يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي وان كان
ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا
وحاصله سكون النفس عن الاضطراب الناشي عن ملاحظة كونه احادا لاصل بسبب الشهرة
الحادثة فلا يكفر جاحده بل يضلل واما فيه شبهة صورة ومعنى ان لم تكن الرواة كذلك
اي قوما لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب في القرنين الاخيرين ويسمى هذا القسم في الاصطلاح
خبر الواحد وان رواه اكثر من واحد ما لم يتواتر او يشتهر وهو اي خبر الواحد يوجب العمل
وغلبة الظن بشرائط معتبرة في الناقل والمنقول وسيأتي بيانها بالكتاب وهو قوله
تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون ولنا توجيهان الاول انه امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم

مثلا الشكل الاول ضروري وما يلزمه من النتيجة ليس بضروري لتوقفه على ملزومه وهو الشكل الاول

الى العلم والعمل لان التخويف المستفاد من لولا يتضمن الامر فلولا افادته العلم لم يكن الامر
مفيدا والطائفة تتناول الواحد في الاصح ولو سلم فلا يلزم حد التواتر بالاجماع الثاني
ان لعل للترجي وهو على الله تعالى محال فيحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فايجاب الحذر
عند ترك العمل يستلزم وجوب العمل والسنة فانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه
الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وانه عليه السلام قبل خبر بريرة
في الهدية وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدية وخبر ام سلمة في الهدايا وقول الرسول
في هدايا الملوك على ايديهم وغير ذلك والاجماع فان الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم
اجمعين استدلوا وعملوا به في وقائع لا تحصى وشاع ذلك ولم ينكر وذلك يوجب العلم
العادي باتفاقهم كالقول الصريح وهذا استدلال بالاجماع المنقول بتواتر القدر المشترك
لا باخبار الاحاد حتى يدور والمعقول فان الشهادة مع انها مظنة للتهمة بالتجاذب
والتباغض وليست اخبارا عن معصوم ولا المخبر مشهورا بالثقة اذا اوجبت العمل حتى لزم القضاء
بعد البينة العادلة كان قياسا فالرواية اولى ولكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها
عموم مصلحة الرواية وايضا عدالة الراوي ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظور دينه
وعقله فيفيد غلبة الظن فيوجب العمل كما في القياس بل اولى اذ لا شبهة في الاصل ههنا
بل في طريق الوصول وقيل لا يوجب العمل ايضا اعلم ان ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم ان يتبعون الا الظن يدل على استلزام العمل للعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل
ايضا لانتفاء اللازم وهو العلم فينتفي الملزوم وهو العمل وقيل يوجب العلم ايضا لوجود الملزوم
وهو العمل قلنا لا نم استلزام العمل للعلم القطعي كيف واتباع الظن قد ثبت بالادلة
ولا عموم للايتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك
جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون في الايتين كذلك المعنى
البحث الثاني في شرائط الراوي التي اذا فقد واحد منها لا يقبل روايته وهي
اربعة الشرط الاول العقل الكامل وهو عقل البالغ على ما يأتي في بيان الاهلية ان شاء
الله تعالى فلا يقبل خبر المعتوه والصبي اما المعتوه فظاهر واما الصبي فانه وان كان

ضابطا كامل التمييز رجاء ان يجتنب الكذب لعلمه بانه لا اثم عليه والشرط الثاني الاسلام
وهو تحقيق الايمان كما ان الايمان تصديق الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر بنشوه بين
المسلمين وتبعية الابوين في الدار والثاني كامل ثبت بالبيان واعلاه البيان
تفصيلا بتصديق تفاصيل جميع ما اتى به النبي عليه السلام والاقرار به وادناه البيان اجمالا
بتصديق بجميع ما اتى به بلا تفصيل ولا عبرة للاول لانه يظهر امارته كالصلوة بالجماعة
للحديث ولذا قال محمد في صغيرة بين مسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصاف
حين ادركت تبين من زوجها بل الثاني فانه في اشتراط التفصيل حرجا ولذا
الكفر بعد الاستيصاف نعم ولذا قال وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام
بالقلب والاقرار به باللسان ولو اجمالا وانما اشترط الاسلام لا لان الكفر يقتضي الكذب
لانه حرام في جميع الاديان بل لان الكافر ساع في هدم الدين تعصبا فيرد قوله في امور
والشرط الثالث الضبط وهو مجموع معان اربعة الاول حق السماع اى سماع الكلام
كما هو حقه بان لا يفوت منه شيء والثاني فهم المعنى للكلام على سبيل الكمال لامكان
ان ينقله بالمعنى بخلاف القران فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذ المعتبر في حقه نظمه المعجز
المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود في السنة معناها حتى لو بذل مجهوده في حفظ
لفظ السنة كان حجة والثالث حفظ اللفظ باستفراغ الوسع له والرابع المراقبة
اى الثبات على الحفظ الى حين الاداء فمن اذن در بنفسه ولم يرها اهلا للتبليغ فقصر
في شيء منها لم يرو بتوفيق الله تعالى لا يقبل وانما اشترط الضبط لان طرف الاحتمال
لا يترجح الا به فلا يظن بصدق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر وباطن
فظاهره ضبط معناه اى الكلام لغة وهو الشرط ههنا ولهذا لم يكن خبر المغفل خلقة او
مسامحة حجة وان وافق القياس وباطنه ضبطه اى ضبط معنى الكلام فقها اى من
حيث تعلق الحكم الشرعي به وهو الكامل ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية
من عرف به والشرط الرابع العدالة وهي استقامة الدين والسيرة وحاصلها كيفية
راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة وترك البدعة ليستدل بذلك على

على رجحان صدقه وهي قسمان قاصر ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل لما تعين
عن المعاصي وكامل وليس له حد يدرك غايته والمعتبر ادناه لكماله وهو ما لا يؤدي
الى الجرح وهو رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة ولما كانت العدالة هيئة خفية
نصب لها علامات هي اجتناب امور اربعة وان الم بمعصية لانه في اعتبار اجتناب
الكل سد باب العدالة الاول الكبائر والثاني الاصرار على الصغائر فقد قيل لا صغيرة
مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار والثالث الصغائر الدالة على خسة النفس
كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والرابع المباح الدال على ذلك كاللعب بالحمام
والاجتماع مع الاراذل والاكل والبول على الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء
لا يجتنب الكذب غالبا فخبر الفاسق والمستور وهو من لا يعلم صفته وحاله مردود
البحث الثالث في بيان حال الراوي وهو ان عرف بالرواية وشهر بها فان كان
ذلك المعروف بها فقيها كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد ومعاذ وعائشة
ونحوهم رضوان الله عليهم اجمعين تقبل الرواية منه مطلقا اى سواء وافق
القياس او خالفه وروي عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله
وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة في الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه يحتمل
ان يكون لخصوصيته اثر او في الفرع مانع والا اى وان لم يكن فقيها كابي هريرة
وانس رضي الله عنهما فترد روايته ان لم يوافق الحديث الذي رواه قياسا
اصلا حتى ان وافق قياسا وخالف اخر تقبل وذلك لان النقل بالمعنى كان شائعا
فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو
عنها القياس مثل حديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة انه عليه السلام قال من
اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها
وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس
الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله

عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت
بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا
الحديث بناء على مخالفة للكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس
من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان
البايع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل
او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وان لم يعرف الراوي الا بحديث او حديثين
فان لم يظهر حديثه في السلف جاز العمل بها اي بروايته في القرون الثلثة الاول لان
الصدق مع العدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول عليه السلام ان وافقه
اي رواية القياس ليضاف الحكم الى النص ولهذا جوز ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة
لانه في القرن الثالث لا بعدها اي بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها لم يجز العمل
بتلك الرواية وان ظهر حديثه فيهم اي في السلف فان قبلوها اي السلف روايته بان
رووا عنه وشهدوا بصحة حديثه او لم يطعنوا في روايته تقبل تلك الرواية فان السكوت
في موضع الحاجة الى البيان بيان كما سبق ولا يتهم السلف بالتقصير وكذا يقبل حديثه
ان اختلفوا فيه بان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه لا مطلقا بل ان
وافق حديثه قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة قبل الدخول
وتسمية المهر فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنهما
وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا بها لما وافق القياس
عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم نعمل به الشافعي لمخالفة
القياس عنده وان ردوا اي السلف روايته ردت روايته كما روت فاطمة
ابنة قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرده
عمر وغيره من الصحابة البحث الرابع في بيان الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول
عليه الصلوة والسلام وهو نوعان الاول ظاهر وهو الارسال وهو لغة خلاف التقييد
وفي اصطلاحنا ترك الواسطة بين الراوي والمروي عنه وفي اصطلاح المحدثين ترك

ترك التابعي الواسطة بينه وبين الرسول وان ترك الراوي واسطة بين الراويين
مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة سموه منقطعا وان ترك اكثر
من واحدة سموه معضلا والكل يسمى مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول مرسل
الصحابي والثاني مرسل القرن الثاني والثالث والثالث مرسل العدل في كل عصر
والرابع المرسل من وجه والمسند من وجه اخر ويقبل مرسل الصحابي بالاجماع لانه محمول على
السماع ويقبل مرسل القرنين اي الثاني والثالث عندنا اما اولا فلان الثقات
من التابعين ارسلوا وقبل منهم فكان اجماعا على قبوله حتى قال البعض رد المراسيل
بدعة حدثت بعد المائتين واما ثانيا فلان المروي عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع
الاسناد والموهم لسماعه عن غير عدل تدليسا واهل القرنين لا يتهمون بذلك واما ثالثا
فلان الكلام في ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب فلان لا يظن به كذبه
على الرسول عليه السلام وفيه زيادة الوعيد اولى ولهذا قلنا انه فوق المسند خلافا للشافعي
هو يقول اولا ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية فجهالة الذات اولى وثانيا انه لو قبل
في القرنين لقبل في عصرنا اذ لا تاثير للزمان وثالثا انه لو جاز لم يكن في الاسناد
فائدة فكان ذكره اجماعا على العبث وهو ممتنع عادة والجواب عن الاول ان الثقة
لا يتهم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره ولهذا لو قال حدثني الثقة صحت روايته
وعن الثاني انا نمنعه في الثقة او لا نمنع الملازمة اما للشهادة بالعدالة في القرنين
او لجريان العادة بالارسال بلا دراية اصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث
انا لا نسلم الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب النقلة للترجيح واختلف المشايخ فيه دونهما
اي قبول مراسيل من دون القرنين فقال بعضهم منهم الكرخي يقبل من كل عدل لعموم
ما ذكرنا من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابان لا يقبل لانه زمان فشو الفسق وتغير
عادة الارسال الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده كمراسيل
محمد بن الحسن والمرسل من وجه والمسند من وجه اخر يقبل عند من يقبل المرسل واما من
لم يقبله فلهذا اختلفوا فيه رده بعضهم بمنع الانقطاع الاتصال ترجيحا للجرح

على التعديل ولان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا وقبله
عامتهم لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق
ولهذا اقل في الصحيح وذلك مثل لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة
وسفيان الثوري مرسلا والنوع الثاني باطن وهو اما بنقصان في الناقل لانتفاء الشرائط
المذكورة في البحث الثاني واما بالمعارضة للاقوال اي بكونه معارضا لدليل اقوى منه
صريحا كحديث اي كمعارضة حديث فاطمة بنت قيس ان الرسول صلى الله عليه وسلم
لم يفرض لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت ثلثا للكتاب وهو قوله تعالى اسكنوهن
من حيث سكنتم الاية اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله من وجدكم يحمل عندنا
على قراءة ابن مسعود انفقوا عليهن من وجدكم فيه ان القراءات الشاذة غير متواترة
ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها اقول القراءة الشاذة ما لم تشتهر
لا يعمل بها فلما عمل بها علم انها اشتهرت وقد سبق في اول الكتاب ان القراءة المشهورة
في حكم الحديث المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب وكمعارضة حديث
القضاء بشاهد ويمين للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين
على من انكر اما لان القسمة تنافي الشركة واما لان تعريف المبتدأ ايهام الاستغراق او يوجب
الحصر او تعارضا لا صريحا بل دلالة وهو فيما اذا شذ الحديث بين الصحابة
في البلوى العام اذ يستحيل عادة ان يخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا
لم ينقلوا الحديث في تلك الحادثة ولم يتمسكوا به دل على زيافته وانقطاعه وكونه
معارضا بما هو اقوى منه او اذا اعرض عنه الاصحاب فانهم الاصول في نقل الشريعة
فاعراضهم عنه عند اختلافهم الى الراي دليل انقطاعه ووجود معارض اقوى منه
ولا يخفى على الفطن المنصف ان عبارة المتن والشرح احسن من عبارة القوم ههنا
البحث الخامس في الطعن اعلم ان الطعن اما من المروي عنه او من غيره وكل منهما سبعة
اقسام اما الاول فلانه انكاره اما بالقول او بالفعل والاول اما بالنفي الجازم او بالتردد
او بالتاويل وهما بالفعل اما العمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجهول التاريخ او بالامتناع ٤

بالامتناع عن العمل بموجبه واما الثاني فلانه امام الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء عليه او من
او من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما لا يصلح جرحا او يصلح فاما مجتهدا
فيه او متفقا عليه فاما ممن يوصف بالنصيحة او بالمعصية والعداوة فشرع في بيان
الاقسام واحكامها على التفصيل فقال وهو اي الطعن اما من المروي عنه فنفيها
اي نفي المروي عنه الرواية عنه وانكاره لها صريحا جرح للحديث المروي لكذب
احدهما قطعا لكن لعدم تعينه لا يسقط عدالتهما المتيقنة لان اليقين لا يزول
بالشك كبينتين متعارضتين فيقبل رواية كل منهما في غير ذلك الحديث وتردده
اي تردد المروي عنه سواء انفى ولم يصر عليه او قال لا ادري وتاويله لظاهر تعيينه اذا
روي عنه حديث ظاهر في معنى وقد اوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص العام وتقييد
المطلق مختلف فيه اما الاول فقال ابو يوسف تردده جرح واختاره الكرخي و
الشيخان وسائر المتاخرين وقال محمد ومالك والشافعي ومن تبعهم ليس بجرح
ولاحمد روايتان مثاله ما روى سليمان عن الزهري عن عروة عن عائشة انه عليه السلام
قال ايما امراة الحديث وقد تردد فيه الزهري واما الثاني فذهب الكرخي واكثر
مشايخنا والشافعي الى انه لا عبرة بتاويله والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعي كيف
اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته وقيل يحمل على تاويله لان الظاهر انه لم يحمله
الا لقرينة معاينة فيصلح للترجيح ولغيره اي تاويله لغير الظاهر كتعيين بعض معاني
المجمل ونحوه مما ليس ظاهرا في بعض المحتملات رد للباقي من المحتملات لان من
الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة وعمله اي المروي عنه بعدها اي بعد الرواية
عنه بخلافها يقينا بان كان الحديث نصا في معناه غير محتمل لما عمل جرح للمروي
لانه محمول على وقوفه على منسوخيته او عدم ثبوته اذ لو كان خلافه باطلا سقطت
روايته ايضا لا عمله قبلها فان عمله بخلاف ما روى قبل روايته يحمل على ترك ذلك
العمل بالوقوف على الحديث احسانا للظن به ولا عمله حال كونه مجهول التاريخ
اي لم يعلم انه قبل الرواية او بعدها فانه لا يكون ايضا جرحا لان حجية الحديث لا تسقط

تمامه ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم انه زوجت حفصة بنت عبد الرحمن وهو غائب صحيح

بالشبهة والامتناع عن العمل بالحديث كالعمل بخلافه وقدم حكمه والطعن اما من غيره
ان غير المروي عنه فان كان ذلك الغير الطاعن صحابيا لا يحتمل عليه الخفاء فجرح اذ لو
صح لما خفي عليه عادة فيحمل على السياسة او عدم الوجوب والانتساخ مثاله قوله عليه السلام
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اي حكم زنا غير المحصن بغير المحصن وقوله عليه السلام الثيب
بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء الراشدون لم يعملوا بها وهم الائمة والحدود
مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضي الله عنه حين لحق من نفاه بالروم مرتدا ان لا ينفي
ابدا وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة فعلم ان النفي من عمر كان سياسة
لا عملا بالحديث فلا ينافيه القول بالنسخ ولما امتنع عمر قسمة سواد العراق بين
الغانمين حين فتحه عنوة علم ان قسمة خيبر لم يكن حتما فيتخير الامام في الاراضي
بين الخراج والقسمة وان احتمل الخفاء فلا اي فلا يكون جرحا لان الناس لا يحتمل الخفاء
كحديث زيد بن خالد الجهني في الوضوء بالقهقهة لانها نادرة لا سيما بين
الصحابة وانه لم يعمل به ابو موسى الاشعري وان كان الطاعن من ائمة الحديث
فمجمله اي مجمل الطعن ومبهمه نحو ان الحديث غير ثابت او مجروح او متروك او راويه
غير عدل لا يقبل لان الظاهر العدالة بين المسلمين بالعقل والدين لا سيما في
القرون الثلثة ولان قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل في الشهادة وهي اضعف
فيها اولى ومفسره بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن ناصح لا متعصب
جرح والا فلا فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا شرعا بل مجتهد فيه لا يكون جرحا
كالطعن بالاستكثار من فروع الفقه في حق ابي يوسف لان كثرة الاجتهاد
دليل قوة الذهن في الضبط ولو كان الطاعن متهما بالعصبية كطعن الملحدين في
اهل السنة لا يسمع البحث السادس في محل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر سواء
كان خبرا عن النبي عليه السلام او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال
اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين وهو اي محل الخبر
اما حقوق الله تعالى اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله وحقوق العباد والاول اما عبادات

عبادات او عقوبات والثاني اما فيه الزام محض او لا الزام فيه اصلا او فيه الزام
من وجه دون وجه فشرع في بيان الاقسام الخمسة واحكامها فقال فالعبادات
سواء كانت خالصة مقصودة كانت كالصلوة والزكوة والحج ونحو ذلك او لا
كالوضوء والاضحية او غالبة على العقوبة كما في كفارة الفطر من الكفارات او
على المؤنة كصدقة الفطر او مغلوبة عنها كالعشر تثبت بخبر الواحد بالشرائط السابقة
فاذا اعتبرت الشرائط فلا يقبل خبر الفاسق والمستور فيها اي في العبادات
لانتفاء بعض الشرائط وان قبل خبرهما في الديانات كالاخبار بطهارة الماء
ونجاسته بالتحري اي بشرط انضمام التحري اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة
امر لا يستقيم تلقيه من قبل العدول اذ في كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء
فاشتراط العدالة بمعرفة حال الماء حرج فلا يكون خبرهما ساقط الاعتبار فاوجبنا
انضمام التحري بخلاف امر الاحاديث فان ناقليها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذا
لم يعتبر قول الفسقة والمستورين من الاحاديث ولا يقبل خبر الصبي والمعتوه و
الكافر مطلقا اي في الاحاديث والديانات لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة
واختلف في قبول خبر الواحد في العقوبات روي عن ابي يوسف واختاره الجصاص
انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد وبدلالة النص الذي
فيه شبهة كالرجم في حق غير ماعز وذهب المتاخرون واختاره الكرخي انه لا يقبل
لتمكن الشبهة في الدلائل والعقوبات تندرئ بها وانما تثبت بالبينة بالنص على خلاف
القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة والثابت بدلالة
النص قطعي كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة واما حقوق العباد
وهي باقسامها الثلثة تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في
معنى الشهادة فما فيه الزام محض كالبيع والاجارة ونحوهما يشترط فيه الولاية فلا
يقبل شهادة الصبي والعبد ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان حتى اذا لم يكن عن فا
لا يشترط كشهادة القابلة بشرائط الرواية التي سبقت صيانة لحقوق العباد

ولانه فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل
لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما لا الزام فيه اصلا كالوكالات والرسالات
في الهدايا والودايع والامانات وما اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد ولا يشترط فيه
الا التميز فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والعبد والكافر لانه لا الزام فيه والضرورة
اللازمة ههنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف
بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لا ينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة
سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتهما غير لازمة لان العمل
بالاصل ممكن وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة
والمضاربة ووجوب الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر يشترط فيه بعد وجود سائر
الشرائط اما العدد او العدالة عنده اي عند ابي حنيفة ان كان المخبر فضوليا والا اي وان
لم يكن المخبر فضوليا بل وكيلا او رسولا فلا يشترط فيه العدد او العدالة بل يقبل خبر الواحد
غير العدل في ذلك لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما
اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي
وانما اكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين وقالا هو اي القسم الثالث الذي فيه الزام
من وجه دون وجه كالثاني من الاقسام الثلثة وهو ما لا الزام فيه اصلا لانه الثالث
ايضا من باب المعاملات والضرورة مشتركة قلنا فيه الغاء شبه الالزام البحث
الرابع في نفس الخبر وهو انواع اربعة الاول ما علم صدقه كخبر الرسل فان الدليل القاطع
دل على عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والاعتماد به قال تعالى وما اتاكم
الرسول فخذوه الاية والثاني ما علم كذبه كدعوى فرعون الربوبية وحكمه اعتقاد البطلان
والاشتغال برده باللسان والثالث ما يحتملهما اي الصدق والكذب بلا رجحان
لاحدهما على الآخر لانتفاء المرجح كخبر الفاسق فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله
ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه او نقول يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصلي
ويحتمل الكذب احتمالا باديه لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى بفسق المخبر وحكمه

التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف وقد قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
الاية والرابع ما ترجح صدقه على كذبه كخبر العدل المستجمع للشرائط المذكورة للرواية
فان جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عما يوجب
الفسق وحكمه العمل به لا على اعتقاد حقيته قطعا والمقصود ههنا هذا النوع وله اي
لهذا النوع اطراف ثلثة ولكل طرف عزيمة ورخصة الطرف الاول طرف السماع وعزيمته
ان تقرأ على المحدث فتقول له هو كما قرأته فيقول نعم او يقرأ المحدث عليك والاول
وهو ان تقرأ على المحدث اولى عند الفقهاء خلافا للمحدثين فانهم قالوا انه طريقة
الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة كان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا
عن السهو اما في غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ
التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاد لا يكون المحافظة الا منه والكتاب
والرسالة من الغائب كالخطاب من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون
مختوما بختم معروف معنونا يعني يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن
فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي
صلى الله عليه وسلم ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به
عني بهذا الاسناد واما الرسالة فكان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه حدثني
بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغتك رسالتي هذه فاروه
عني بهذا الاسناد وكل منهما كالخطاب بشافهة شرعا وعرفا الاول فلان النبي
عليه السلام مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا باحدهما واما الثاني
فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة وعدوا
مخالفهما مخالفا للامر ورخصته اي رخصة السماع بان لا يكون فيه سماع الاجازة
وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني جميع ما صح عندك من مسموعاتي والمناولة
وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي
فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة لتاكيد الاجازة لانه مجردها غير معتبرة

فانه ليس النبي عليه السلام سهى في صلاته
ليس الراوي الا انه يقرأ
على السهو والغلط
منه

بخلاف مجرد الاجازة وانما احدثها بعض المحدثين تأكيدا للاجازة والمجاز له ان علمه
اي ما في الكتاب صحت الاجازة والا فلا تصح قيل فيه اي في عدم صحة الاجازة فيما اذا
لم يعلم المجاز له ما في الكتاب خلاف لابي يوسف كما له خلاف في الكتاب الحكمي حيث لم يشترط
للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل لما قال شمس الائمة والاصح عندي ان هذه الاجازة
لا تصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة
على الاسرار عادة لا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما وذا لا يوجد
في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة تحمل
الامانة قبل العلم والطرف الثاني طرف الضبط وعزيمته الحفظ اي حفظ المسموع من وقت
السماع والفهم الى وقت الاداء وهو مذهب ابي حنيفة في الاخبار والشهادة ولهذا
قلت روايته ورخصته الكتابة فانه نظر في الكتاب وتذكر الحادثة فحجة سواء خطه
هو او رجل معروف او مجهول وهذا القسم من الكتاب الان عزيمة وان كان في اول الزمان
رخصة والا اي وان لم يكن متذكرا فلا يكون حجة عند ابي حنيفة اصلا فلا يعمل به راوي الحديث
ولا قاض يجد في خريطته سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد يرى خطه في الصك لان الخط يشبه
الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر قال ابو يوسف الكتاب يقبل في الحديث
والسجل ان كان في يده للامن عن التزوير سواء كان بخطه او خط رجل معروف اما في الحديث
فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث
واما في السجل فلان القاضي لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة فلما كان في يده
امن عن التزوير فيقبل والا اي وان لم يكن في يده فلا يقبل في السجل ولا يحل العمل به لان
التزوير فيه غالب ولا في صك في يد الخصم لغلبة التزوير فيه ايضا حتى اذا كان في يد
الشاهد يقبل بل يقبل في الحديث اذا عرف اي كان خطا معروفا مأمونا عن التبديل
والغلط في غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره الى من يغيره ومحمد وافق
ابا يوسف فيما ذكر لكنه قبله في صك معلوم اي جوز العمل به وان لم يكن في يده اذا علم ان
المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا توسعة للامر على الناس والعطـ

والطرف الثالث طرف الاداء وعزيمته النقل اي نقل المسموع باللفظ من غير تغيير فيه
ورخصته النقل بالمعنى وهو ان يؤدي بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه ومنعه بعض ائمة الحديث
لقوله عليه الصلوة والسلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب
حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع
الكلم ففي النقل بعبارته اخرى لا يؤمن الزيادة والنقصان الجواب عن الاول بان الاداء كما
سمع ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة
في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل ولا نزاع في
الافضلية وعن الثاني بان الكلام في غير جوامع الكلم ونظائرها فان الحديث في النقل بالمعنى
انواع ففيما فوق الظاهر اي النص والمفسر والمحكم يجوز النقل بالمعنى للعالم باللغة فانه لما
لم يشتبه معناها لا يتمكن فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة اخرى وفيه اي في الظاهر
كعام يحتمل الخصوص وحقيقة تحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى للفقيه المجتهد لانه يقف على المراد
فيقع الامن عن الخلل لا في جوامع الكلم وهي ما كان لفظه وجيزا وتحته معان جمة كقوله عليه
السلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا
نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوي جامعا للغة والفقه قال شمس الائمة
والاصح عندي انه لا يجوز لانه عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روي انه قال اوتيت
بجوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما
في وسعه ولا في اقسام الخفاء اما في الخفي والمشكل فلان المراد منهما لا يعرف الا بتاويل
وتاويل الراوي ليس بحجة على غيره كالقياس واما في المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف
على معناهما والنقل بعد الوقوف مطلقا اي سواء كان الناقل مجتهدا او لا

فصل

في بيان حكم فعله عليه السلام فعله القصدي قيد به لان ما وقع لا عن قصد كما يحصل في حالة النوم
والسهو لا يصلح للاقتداء سوى الزلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه
وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل بخلاف المعصية
فانها حرام قصد بعينه ولذا عصم الانبياء بخلاف الزلة فانها تصدر عنهم وان لم يخل

عن بيان اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل
الشيطان او من الله تعالى كما قال تعالى وعصى آدم ربه واذا قرن به البيان البتة لا تصلح
للاقتداء وسوى فعل الطبع كالاكل والشرب فانه مباح بالاتفاق وسوى بيان المجمل
فانه تابع للمبين في اي صفة كان المبين فلا يكون من المبحث وسوى المخصوص كوجوب الضحى
والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح فان الشركة تنافي الاختصاص ان علم صفته
اي صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام من الوجوب وغيره اذ ما يقتدى به من افعاله عليه السلام
اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلثة لان الثابت بدليل فيه شبهة لا يتصور
في حقه فلا واجب ووجه بانه تقسيم لافعاله بالنسبة الينا فامته مثله في العبادات
وغيرها فيها اي في تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا علينا وهكذا اما اولا
فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جهته واما ثانيا فلقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة فان التأسي فعل مثل ما فعل على وجهه لا فعله مطلقا والا لتأدى
بلا نية واما ثالثا فلقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم
ولولا التشريك لما ادى تزويجه عليه السلام الى عدم الحرج في حق المؤمنين حتى يقوم
دليل الخصوص بالنبي عليه السلام فاذا قام يحمل على ما يفيده لان الاصل يعدل عنه
بالعارض والا اي وان لم يعلم صفة الفعل في حقه عليه السلام فالاباحة اي حكم ذلك
الفعل ان يكون مباحا له لان الادنى متيقن والزائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه
ويجوز لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله كساير الانبياء قال تعالى لابرهيم
اني جاعلك للناس اماما ولا يحمل على الخصوص به عليه السلام لانه نادر **فصل**
في تقريره اذا فعل فعل بحضرة النبي عليه السلام او في عصره وعلم به وكان قادرا على
الانكار ولم ينكره كان تقريرا له على ذلك فاراد ان يبين حكمه فقال ما قرره وان كان
مما علم انكاره اي انه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع
في الحال كذهاب كافر في كنيسة فلا اثر لسكوته ولا دلالة له على الجواز اتفاقا والا اي
وان لم يعلم انكاره دل سكوته على الجواز اي جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذا

اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه
وانما دل على الجواز لانه لو لم يجز لزم ارتكابه عليه السلام المحرم وهو تقريره على المحرم
والمحرم عليه والاستبشار معه ادل منه اي من استبشار الرسول مع سكوته
وعدم انكاره ادل على الجواز من مجرد سكوته فان قيل الرسول عليه السلام لم ينكر القيافة
في اثبات النسب بين زيد بن حارثة واسامة بل استبشر فيجب ان يعتبر القيافة
ولم يعتبرها الا الشافعي استدلالا بما ذكر قلنا مقام الكلام في الشي غير مقامه
في طريقه ومن كان ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه مقتضى المقام فمن الجائز ان يكون
الملتفت اليه ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم
الانكار والاستبشار لحصول المقصود وفي ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف
المنجمين فان النزاع ثمة في طريق المطلوب قيل على ان القيافة يجوز ان يكون منهم مما
علم انكاره عليه السلام لها فلم يكن الى التصريح به حاجة اقول الاستبشار لا يناسب
ما فيه **تذنيب** لما كان هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة اردفهما بها
وسماها تذنيبا شرايع من قبلنا قد اختلف في انه عليه السلام وامته هل كانوا متعبدين
بشرع من تقدم بعد البعث فقيل ان كل شريعة تثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده
الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها
شريعة ذلك النبي وقيل ان شريعة كل نبي ينتهي بوفاته او ببعث نبي اخر الا ما لا يحتمل
التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه وقيل يلزمنا العمل
بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ما
ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت
بالقران او السنة وذهب اكثر مشايخنا الى انها تلزمنا ويجب علينا العمل بموجبها
اذا قصها الله تعالى او رسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه السلام
ما لم يظهر نسخه اما لزومها فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الاية والموروث
يكون مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل واما اشتراط القصة بلا انكار

فلا ارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها سواء نقل الكفار او من اسلم منهم واما انه
شريعة لرسولنا فاذ لولاه لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينهم وبين امته
كواحد من علماء عصرنا وفساده لا يخفى كيف وقد قال عليه السلام حين راى صحيفة
من التورية في يد عمر رضي الله عنه امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله
لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي والدليل على ان المذهب هذا احتجاج محمد رحمه
في جواز القسمة بطريق المهاياة بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم
واحتجاج ابي يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم
فيها ان النفس بالنفس ويجب على غير الصحابي تقليده وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول
او يفعل معتقدا للحقية فيه من غير تامل في الدليل كانه جعل قوله قلادة في عنقه ثم ان مذهب
الصحابي اما ما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي اخر وحجة على غيره فيما شاع
بين الاصحاب فسلموه لانه يحل محل الاجماع لا فيما اختلفوا فيه فانه ليس بحجة على غيره
بل يجوز مخالفته اجماعا قيد للحكمين معا واختلف في المجهول وهو ما لم يعلم اتفاقهم
واختلافهم فقيل لا يجوز تقليدهم لانه قد ظهر فيهم الفتوى بالراى واحتمال الخطا في اجتهاده
ثابت لعدم عصمتهم عن الخطا كساير المجتهدين واذا احتمل الخطا لم يجز للمجتهد اخر تقليده
كما لا يجوز تقليده التابعي ومن بعدهم وقيل يجب تقليدهم مطلقا اي سواء كان قولهم
مما يدرك بالقياس او لا لان قولهم ان كان عن سماع فبها وان كان عن راى فرايهم اقوى
من راى غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبي عليه السلام في بيان الاحكام وشاهدوا
الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة
احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعاني
ترجح رايهم على راي غيرهم فوجب تقليدهم وقيل يجب تقليدهم فيما لا يدرك بالقياس
اذ لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف واما اذا ادرك به فلا لان القول
بالراي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والتابعي قيل مثله اي مثل الصحابي في وجوب
قبول قوله ان ظهر فتواه في زمنهم اي زمن الاصحاب كالحسن وسعيد بن المسيب

المسيب والنخعي والشعبي وشريح ومسروق لانه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد
صار مثلهم بتسليمهم وقيل لا اي ليس التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول قوله لان علة
وجوبه مفقودة في حق التابعي هو الظاهر اي ظاهر الرواية هو الاول لانه رواية النوادر

الركن الثالث في الاجماع وهو لغة لمعنيين الاول العزم يقال اجمع فلان
على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد والثاني الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا
اي اتفقوا وعرفا اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد
او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق
احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر وبين بامة محمد ليخرج اتفاق مجتهدي الشرايع السالفة
فانه لا يكون دليلا لانه من خصايص هذه الامة في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما
قل او كثر وفايدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع
الى اخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه
لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات على حكم شرعي خرج به الاتفاق على حكم غير
ديني نحو السقمونيا مسهل وعلى ديني غير شرعي لانه ان ادرك اما بالحس ماضيا كاحوال الصحابة
او مستقبلا كاحوال الاخرة واشراط الساعة فالاعتماد في ذلك على النقل لا الاجماع
من حيث هو واما بالعقل فان حصل اليقين به فالاعتماد عليه والا فمن قبيل الدينيات
التي يحصل بالاجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تعالى وغيره من الاعتقاديات
ويمكن هو اي الاجماع نفسه خلافا للنظام وبعض الشيعة قالوا اولا ان العادة
قاضية بامتناع تساويهم في نقل الحكم اليهم لانتشارهم في الاقطار وجوابه
المنع فيمن يجد في الطلب والبحث عن الادلة وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع لنقل
عادة فاغنى عن الاجماع وان كان عن ظني فممتنع لاختلاف القرائح والانظار كاجماعهم
على اكل طعام واحد في زمان واحد وجوابه ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع والاختلاف
يمنع الاتفاق في الدقايق لا في الظني الجلي وكذا يمكن العلم به خلافا للبعض قالوا
العادة تقضي بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة

تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا او انقطاعه لخموله او اسره في مطمورة او كذبه
خوفا او تغيير اجتهاده قبل السماع عن الباقين وجوابه انه تشكيك في الضروري
للقطع باجماع الصحابة والتابعين على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا محصورين
مشهورين قريبين ولم يرجع احد منهم والا لاشتهر وكذا يمكن نقله اي نقل الاجماع
من نقله الى المحتج به خلافا للبعض قالوا الاحاد لا تفيد القطع ويجب في التواتر استواء
الطرفين والواسطة ويستحيل عادة مشاهدة اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا
طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج به وجوابه ما مر للقطع بان الاجماع المذكور منقول الينا
تواترا وهو حجة قطعية عقلا فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجمعوا على تقديمه على القاطع
والا لعارضه اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع وهو محال عادة ونقلا
فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم باقية الى اخر الدهر
فلو جاز الخطأ على اجماعهم بان اتفقوا على خطأ او اختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم
وقد انقطع الوحي لم تكن باقية فوجب القول بان اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى
صيانة لهذا الدين وايضا قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الاية دل على ان شريعته
كاملة فلو لم يكن للمجتهدين ولاية استنباط الاحكام التي ضاق عنها نطاق الوحي
الصريح تبقى مهملة فلا يكون الدين كاملا ولو امكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا
لا كاملا ولا باقيا فيه ثبوت لا ادري من البعض لجواز دراية الاخر وركنه الاتفاق والعزيمة
فيه اي في الاتفاق تكلم الكل من المجتهدين او عملهم وهذا القسم يفيد الجواز الا مع قرينة
تدل على الزائد لا الوجوب لما روي عن عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام
كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر والرخصة اي في الاتفاق تكلم بعضهم او عمله وسكوت
الباقين بعد بلوغه اي بلوغ تكلم البعض او عمله الى الباقين وبعد مضي مدة التأمل
وجه كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد في كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى الكبار الفتوى
ويسلم سائرهم فيشترط سماع النطق من الكل متعذر على ان السكوت عند العرض او الاشتهار
المنزل منزلته ووقت المناظرة وطلب الفتوى ومضي مدة التأمل فسق وحرام اذ

اذ الساكت عن الحق شيطان اخرس فمن المحال عادة ان يكون سكوتهم لا عن اتفاقهم
وخالف الشافعي في القسم الاخير فان المشهور عنه انه ليس اجماعا ولا حجة لجواز ان يكون
سكوت البعض للتأمل او للتوقف بعده لتعارض الادلة او للتوقير او الهيبة وخوف
الفتنة او اعتقاد حقية كل مجتهد فيه او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او في
علما كما سكت علي حين شاور عمر في حفظ فضل الغنيمة حتى سأله فروى حديثا في قسمته
وفي اسقاط الجنين فاشاروا الى انه لا غرم حتى سأله فقال ارى عليك الغرة وقيل
لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر بما ترى في العول فقال درته وجوابه ان الصحابة بعد
ما شرطنا مضي مدة التأمل لا يتهمون بارتكاب الحرام مع انه خلاف المعلوم من عادتهم
كما قال عمر حين نهى عن المغالات في المهر فقالت امرأة اعطينا الله بقوله واتيتم احديهن
قنطارا ويمنعنا عمر كل افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال وسكوت علي في المسئلتين
كان تاخيرا الى اخر المجلس لتعظيم الفتوى والممنوع ما فيه الفوت ومحمول على ان الفتوى الاولى
كانت حسنة وما اختاره كان احسن صيانة عن السن الناس ورعاية لحسن الثناء
والعدل وحديث الدرة غير صحيح لان المناظرة في العول كانت مشهورة بينهم وكان
عمر الين الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو للكف عن المناظرة لانها غير واجبة
لا عن بيان مذهبه واهله اي اهل الاجماع ومن ينعقد هو باتفاقهم مجتهد اذ لو اعتبر
وفاق العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم وايضا قول المقلد من عنده قول
بلا دليل فيكون خطأ فلو اعتبر جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ فيجوز اتفاق الامة
على الخطأ غير فاسق فان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن
عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ولورود التهمة لانه لما
لم يتحرز عن الفعل الباطل لا يتحرز عن القول الباطل وغير مبتدع فانه ان كان عالما
بقبح ما يعتقده معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل
بلا ميل سواء غلا حتى كفر كبعض الروافض في تغليط جبريل عليه السلام او لا كبعضهم في
امامة الشيخين والخوارج في امامة علي وان لم يكن عالما به فان كان لعدم المبالاة فهو ما جن

ولا عبرة بقوله وان كان لنقصان العقل فهو سفيه اذ السفه خفة تحمل على مخالفة العقل
لقلة التامل واياما كان فلا يكون من الامة الكاملة وشرطه اى الاجماع اتفاق الكل
لان المعتبر اجماع الامة فما بقى منهم احد يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون
الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطى ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا
اشترط اتفاق الكل فلا يكفي العترة اى لا ينعقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام
خلافا للامامية والزيدية من الشيعة ولا ابو بكر وعمر خلافا للبعض ولا الائمة الاربعة
خلافا لاحمد والقاضي ابي حازم منا ولا اهل المدينة خلافا لمالك لا كونهم اى الكل عطف
على اتفاق الكل صحابة فان ذلك ليس بشرط في انعقاد الاجماع خلافا للظاهرية لان اجماع
الامة قالوا لو اعتبر اجماع غيرهم مع مخالفة بعض الصحابة لا يصح قلنا يصح عندنا لانا نشترط
ان لا يسبقه خلاف مستقر وليس باجماع عندنا لاشتراطه واذا كان كذلك فالتابعي
معتبر في اجماع الصحابة لانهم ليسوا بدون كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم و
التفتوا اليه كما يحكى وذا دليل اعتباره وقيل لا لانهم الاصول في الاحكام وهم المخاطبون
حقيقة بالاداء قلت هو لا يخرج التابعي عن كونه من الامة الكاملة المعتبرة ولا بلوغهم
اى الكل عدد التواتر لعموم الادلة السمعية ولا انقراض العصر اى المجمعين فانه ليس بشرط
لانعقاده وحجيته وهو الاصح من ثبت في العموم تمسك الادلة فلو اتفقوا ولو لحظة لم يجز
لاحد مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجماع وللمشترطين اولا ان الاجماع
باستقرار الآراء وهو بالانقراض اذ قبله وقت التامل وثانيا ان احتمال رجوع الكل
او البعض ينافي الاستقرار وثالثا ان ابتداء الانعقاد برأى الكل فكذا بقاؤه لانه
مدار كونه الحجية وصفة الاجماع فلا يبقى مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان الانعقاد
اذا تقرر مضى وقت التامل وعن الثاني انه توهم الدافع ليس بواقع فكيف ان يكون رافعا
وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل ولا اللاحق اى لا يشترط للاجماع اللاحق
عدم الاختلاف السابق ههنا مسئلتان الاولى ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على
قولين فبعد ما استقر الخلاف منهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح

انه ثبت لجنا انه يجوز والخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لان المعتبر اتفاق مجتهدي
العصر وقد وجد وللمخالف اولا ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم وقوله معتبر لدلالة الاصل
ودليله باق وثانيا ان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول
ان حجية الاتفاق كرامة لهم ولا يتصور ذلك الا في الاحياء المعاصرين ودليله انما يعتبر
لو لم يرتفع بالاجماع كالقياس الذي ورد بخلافه نص وعن الثاني انه ان اريد التضليل
بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم يومئذ كان حجة موجبة للعمل الى زمان حدوث الاجماع
الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد يخطى ويصيب والثانية
ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث ولذا قلت
الا ان يكون اى الاجماع اللاحق على قول ثالث فح يكون الخلاف السابق مانعا للاجماع
اللاحق وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عند من حصر الاجماع على الصحابة و
الصحيح الاطلاق واعلم ان محل الخلاف اما واحد او متعدد ففي الواحد له امثلة منها ارث
الجد مع الاخ استقلالا او مقاسمة وبشرٍ كان في ارث الجد فحرمانه ثالث لم يقل به احد
ومنها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او بابعد الاجلين وبشرٍ كان في عدم
الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التقدير بهما مانع للاقل فالقول بالاشهر ثالث ينفي
المتفق عليه ومنها علة الربوا في غير النقدين القدر مع الجنس او الطعم او الادخار
معه وتشترك في انه لا ربوا الا مع الجنس فالقول الرابع بعلة الربوا بدون الجنس ينفي
المتفق عليه ومعه لا ومنها خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج
والوضوء وبشرٍ كان في وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شيء منهما رفع المجمع عليه
وبوجوب تطهير ما لا واما المتعدد فالقول ان اما الوجود في الكل كفسخ النكاح
بعيوبه الستة وعيوبها السبعة عند الشافعي وعدمه عندنا اذ تفريق القاضي في الجب
والعنة ليس بفسخ فالفسخ بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكثلث الكل
للام في الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه فيهما فالقول بثلث الكل في
احدهما وثلث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض

مع العدم في البعض لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر كما في قضية الخروج
من غير السبيلين دون المس عندنا وعكسه عند الشافعي فشمول وجود النقض قضية
او عدمها فالثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع العدم في بعض آخر لصاحب
مذهب وشمول الوجود او العدم لصاحب مذهب آخر كجواز النفل دون الفرض
في الكعبة عند الشافعي وجوازهما عندنا فعدم جوازهما او جواز الفرض دونه ثالث
لم يقل به احد والبعض اي بعض المتاخرين من الشافعية قيده اي الثالث بانه استلزم
ابطال ما اجمعوا عليه اي قالوا ان الثالث ان استلزم رفع قول متفق عليه فممنوع والا
فلا لان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كالصورتين الاوليين فان الاكتفاء
بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لانه وضع
الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم
حرمان الجد واما مخالفة مذهب في مسئلة واخر في اخرى فلا كما في الصور الاخر فان
في كل منها ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه ورد هذا التقييد
بان المفهوم من ادلة المانعين لاحداث الثالث والمجوزين لاحداثه الاطلاق
يعني ان المفهوم من ادلة المانعين للثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن
ادلة المجوزين انه لا يستلزمه مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولا بان
الاتفاق ثابت اما على عدم التفصيل كما في مسئلة العيوب او على عدم الثالث
كما في الكل لان كلا اوجب الاخذ بقوله او قول صاحبه فاجيب بان عدم القول بالتفصيل او القول
او الثالث ليس قولا بعدمهما والمنفي القول بنفيهم لا بما لم يتعرضوا له والا لزم على
كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا آخر ان يوافقه في جميع المسائل وليس كذلك
وثانيا ان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيهما تخطئة كل الامة فاجيب بان
الادلة تقتضي منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين تمسكوا
اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولا منع منه فاجيب بانه دليل ما لم يتقرر
اجماع كما لو اختلفوا ثم هم اجمعوا ولو سلم فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه

عليه في الامر المشترك وثانيا لو لم يجز لم يقع وقد احدث ابن سيرين ان للام ثلث
الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس تابعي آخر ولم ينكر والا لنقل عادة فاذا
كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق فالتفصيل بان الثالث ان استلزم ابطال
ما اجمعوا عليه منع والا فلا غير مفيد بل الشان في التمييز بين الاستلزام وعدمه
على ان التمسك بعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات كما يقال الوجوب
في الضمار ان كان ثابتا يثبت في الحلي ايضا والا لاجتمع العدمان وهو منتف اجماعا
فالصواب ما قيل ان الغرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث مطلقا
وهو محمل المنع المطلق من اصحابنا مع ان دليل تجويزهم الاصابة في احدى المسئلتين المنفصلتين
والخطأ في الاخرى في مقام التحقيق دون الالزام واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك
ولا يبطل الثالث الا اذا اشترك القولان في حكم واحد حقيقي شرعي يبطله الثالث
كاشتراك القول بارث الجد مع الاخوة استقلالا والقول بارثه معه مقاسمة
في ارث الجد وهو حكم واحد حقيقي شرعي يبطله القول بحرمانه اما اذا اشتركا
في واحد اعتباري كاشتراك القول بعلية القدر مع الجنس والقول بعلية الطعم معه
في مفهوم احد الامرين او احد الامور او في واحد حقيقي ليس بشرعي كالافتراق فيما
لم يحكم الشرع بالمنافاة او شرعي لكن لم يرفعه الثالث كما في القول بوجوب
تطهير المخرج والوضوء فلا يبطل الثالث وحكمه اي الاجماع انه من حيث هو هو
مع قطع النظر عن العوارض يفيد اليقين كما ان الكتاب والسنة كذلك فافادة
الظن بحسب العوارض كالآية المؤولة وخبر الواحد فيكفر جاحده اي منكر حجية الاجماع
مطلقا هو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة كالعبادات
الخمس وفي غيره خلاف ولا بد له اي للاجماع من سند اي دليل او امارة يستند الاجماع
اليه لاستحالة الاتفاق بلا داع عادة ولان الحكم الذي ينعقد الاجماع ان لم يكن
عن دليل شرعي كان عن تشه وقد ثبت انه لا حكم له عندنا وقيل لو كان عن سند لاستغني
عن الاجماع فلم يبق له اي للحجية فائدة قلنا هذا يقتضي ان لا يكون اجماع الا عن سند

وهو خلاف الاجماع ومع ذلك لانم اللزوم اذ فائدته حرمة المخالفة وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند عن تعيينه ونحو ذلك واعلم انهم اختلفوا في سنده فقيل يجوز ان يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون قطعيا ثم لما لم يكن للنزاع في جواز كون السند قطعيا معنى لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحاصل عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لانه اثبات الثابت محال قلت وسند ما يستقل بالحجية ليس الا الظني فان ما سنده قطعي ليس يستقل بالحجية ونقله اي الاجماع اما بالتواتر او الشهرة او الاحاد واقوى المتواتر اجماع الصحابة اذا انقرضوا حتى اذا لم ينقرضوا لم يكن الاجماع اتفاقيا كما مر فهو كالاية القطعية الدلالة والخبر المتواتر فيكفر جاحده ان لم يكن سكوتيا حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر مخالفه ثم اجماع من بعدهم بالشرط السابق فيما لم يرد فيه خلافهم فهو كالمشهور من الخبر يضلل جاحده ولا يكفر اجماعا ثم الاجماع المختلف فيه كالاجماع على ما فيه خلاف سابق ورجوع من البعض لاحق فهو كالصحيح من اخبار الاحاد لا يضلل جاحده ايضا

الركن الرابع في القياس

وهو لغة التقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدره به واجعله مساويا للاخر ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسا وصلة القياس لغة الباء ويعدى اصطلاحا بعلى لتضمين معنى الابتناء وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر اختار الابانة لان القياس مظهر لا مثبت والمثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة هو الله تعالى واختار المثل في الحكم والعلة لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين ولئلا يلزم القول بانتقال الاوصاف لانه ابانة حكم شيء في غيره بعلته لا يكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين ليشمل وجوديين الموجودين كما يقال في شبه العمد عمد فيقتص كما في المحدد وعدميهما نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص به كالعصا الصغيرة ووجود المعهودين كعديم العقل بالجنون على عديمه بالصغر فانه يولى عليه وعدميهما كعدمه

كعدمه بالجنون على عدمه بالصغر في انه لا يولى على غيره بالرأي متعلق بالابانة واحترز عن دلالة النص لان المراد بالرأي الاجتهاد وهو حجة اي دليل مظهر كما يشعر به تعريفه بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اي ردوا الشيء الى نظيره وهو يتناول القياس او بينوا من قوله تعالى للرؤيا تعبرون والتبيين المضاف الينا هو اعمال الرأي في المعاني المنصوصة لاباحة حكم نظيرها او انتقلوا او جاوزوا من العبور وكل قياس يشتمل على هذه المعاني فيندرج تحت المأمور به واعترض عليه اولا انه ظاهر في الاتعاظ لغلبته فيه ومنه العبرة ولصحة نفيه عن قايس لم يتعظ بامور الاخرة ولو سلم فظاهر في العقليات لا الشرعيات لترتبه على يخربون بيوتهم ولا شك في ركاكة ان يقال يخربون بيوتهم فقيسوا الذرة على البر او هو ظاهر في المنصوص العلة بدلالة السياق وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب ولا يقتضي التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين فقط والتجوز وظن وجوب العمل في غاية الضعف واجيب عن الاول بان الاتعاظ معلول الاعتبار لا حقيقته ولذا صح اعتبر فاتعظ والغلبة ممنوعة وصحة النفي لو سلمت انما هي بطريق المجاز من قبيل صم بكم عمي لاختلال اعظم مقاصده ثم العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل العقلي والشرعي والمنصوص العلة ومستنبطها ولو سلم انه حقيقة في الاتعاظ او ظاهر في العقليات او في المنصوص العلة فيمكن الحاق القياس الشرعي المستنبط العلة به لا بالقياس ليدور بل بدلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وقيل فيه نظر لان القائل صحح الشرط والجزاء لا تقتضي العلة التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما في الباب انه يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك مما يشك فيه لافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب

انه يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة أقول قد صرحوا في تحقيق مسالك اثبات
العلة ان الفاء الواقعة في كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية وصرح المعترض
ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة مما يعرفه عارف اللغة
انه لا يتوقف على الاجتهاد لا انه يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثاني بانه
لا عبرة لتلك الاحتمالات والا لما صح التمسك بشيء من النصوص واما التكرار فليس من
الامر بل من تكرار السبب والسنة كحديث معاذ وابي موسى الاشعري وابن مسعود
وقد تلقتها الامة بالقبول فصح التمسك بها كما قال الامام الغزالي فيقبل ولو كان مرسلا
وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة والاجماع فان الاثار قد رويت
عن عمر وابن مسعود وغيرهم من كبار الصحابة ولم ينكر فكان اجماعا وطاعنهم ضال
ومدعي اختصاصهم زال بلا دال ونفاه اي القياس الظاهرية فبعضهم نفاه
مطلقا بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها
من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج وبعضهم نفاه في الشرعيات
خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية اما لامتناعه عقلا واليه ذهب
بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني ولهم في
نفيه الكتاب والسنة ومعنى في الدليل ومعنى في المدلول اما الكتاب فكقوله تعالى
تبيانا لكل شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين حيث دل على ان الكتاب
كاف في جميع الاحكام بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه وعند فقد الكل
يعمل بالاستصحاب لقوله تعالى قل لا اجد الآية فلو كان القياس حجة لما كفى قلنا
تبيانه لا بلفظه فقط قطعا بل وتارة بمعناه جليا او خفيا فيتناول القياس كالدلالة
والكتاب المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالآية الثانية ولو اريد به القرآن
فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه
يكون موجودا فيه لفظا وفي المقيس معنى فنفي العمل به تعظيم شأن القرآن باعتبار نظمه
ومعناه معا والعمل بالاستصحاب عمل بلا دليل والنص لا يفيد العمل به بل يوجب العمل بقوله

[illegible] بالاستصحاب اي بالاصل الذي هو الاباحة [illegible]

بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض الآية واما السنة فكقوله عليه السلام لم يزل امر
بني اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا
واضلوا قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروعا فهو كالقياس في نصب الشرائع او
الذي يقصد به رد المنصوص كقياس ابليس او لم يوجد اعتبار الصورة كاصحاب
الطرد وما نحن فيه ليس كذلك واما المعنى في الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه
الخطأ والعقل مانع من سلوك مثله قلنا لا نم منعه فيما صوابه راجح والخطأ مرجوح ح
والا لتعطلت الاسباب الدنيوية كربح التاجر وعلم المتعلم ونحو ذلك بل يوجب
العمل عند ظن الصواب واما المعنى في المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر
على البيان القطعي فلم يجز التصرف في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد
الثابتة بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لا داء محض حق الله
تعالى بالامرية ومع ذلك جاز العمل بالرأي انما لتحقيق الابتلاء او لانه غاية ما في وسعنا
في الاحكام وله اي للقياس شرط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاشياء
فان الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن العبث الا
بحكمه اذ لو لم يفد حكمه لغو كالبيع المضاف الى الحر ولكونه مما يحتج به فقد يدفع اما
شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بالنص اي لا يكون المقيس عليه منفردا بالحكم بسبب
نص اخر دال على الاختصاص كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده بقوله
عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا
شهيدين الآية فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة
الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مخصوصا به وانما اشترط هذا لئلا يكون القياس
مبطلا للنص وان لا يعدل به اي بالاصل المقيس عليه عن سنن القياس وطريقه
بان لا يعقل معناه وعلته كالمقدرات الشرعية من العبادة والعقوبة وخصوصية
الكفارات او يستثنى من سننه كاكل الناسي للصوم فالقياس فوات القربة
بما يضادها وهو عدم ركنها كما قال عليه السلام الفطر مما دخل الا انه خرج عنه بقوله

عليه السلام تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك او شرع ابتداء وانتفى نظيره
في الشرع سواء كان مما ظهر معناه كرخص السفر لمعنى المشقة او لا كضرب الدية
على العاقلة ولا جناية لهم وان يكون المعدى حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا
لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي بما هو واه في علته ولا يتصور الا بان يكون
ثابتا باحد الادلة الثلثة اي الكتاب والسنة والاجماع او الخفي منه اي من القياس
يعني الاستحسان وسيجيء ان المستحسن بالقياس الخفي يعدى لا الجلي لما سنحققه ونحقق
الفرق بينهما في موضعه ان شاء الله تعالى غير متغير في الاصل بان يبقى حكم النص
بعد التعليل على حاله لانه لو تغير لكان القياس مبطلا ولا شك انه للتعميم لا للابطال
ولا في الفرع بان لا يتغير في الفرع حكم الاصل بزيادة وصف او سقوط قيد ونحو
ذلك والا لكان اثباتا ابتداء لا الحاقا بالثابت واما الظنية فلازمة لا تعلق
بنفس الحكم الى فرع متعلق بمحذوف اي وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر
معدى الى فرع هو اي ذلك الفرع نظيره اي الاصل والا لم يشاركه في حكم
ولا نص فيه اي في الفرع سواء وافقه القياس او خالفه اذ لو كان فان وافقه
القياس لغا القياس وان خالفه بطل واعترض عليه بانه انما يلغو ولا يصح اذا
لم يقصد به تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ
وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس
اقول الكلام ههنا في القياس الذي هو حجة مستقلة كما في الاجماع ولا شك
ان وجود النص في الفرع ينافيه والا فالنصوص الموافقة للقياس اكثر من ان تحصى
وهذه العبارة تتناول ما لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع شمولا ظاهرا فانه لا يجوز
ايضا والا لكان تعيين الاصل تحكما ولكان القياس تطويلا بلا طائل ثم لما ذكر
في هذا الشرط قيودا اراد ان يفرع على كل منها فرعا فقال فلا يثبت اللغة
بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا ووجهه ان لبعض اهل العربية قالوا اثبات
الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها جائز مستمسكين بان اسم الخمر

الخمر مثلا دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما في عصير العنب وذلك الدوران
دليل العلية وعلة التسمية حاصلة في النبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم
النبيذ ويحد بشرب قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط في القياس الشرعي كون
المعدى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي وصح التفريع فاندفع
ما قيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما في مطلق القياس وهو باطل او في القياس
الشرعي وح لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك ولا يتعدى المنسوخ
هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف في الاصل لما لم يبق معتبرا في نظر الشرع لم يتعد
الى غيره ولا يتعدى الثابت بالقياس اي الجلي منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا
تفريع قوله باحد الادلة الثلثة او الخفي منه وانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت
في القياسين فالوسط ضايع والا لبطل احدهما لان المعتبر في الاصل احدى
العلتين مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس
ثم اريد قياس شيء اخر على الذرة فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة
ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء
علة الحكم ولا يقال الذمي اهل للطلاق فاهل للظهار كالمسلم هذا تفريع قوله
غير متغير فان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة
لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها ولا يلحق الخاطئ بالناسي
في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون
عذر الناسي ولا يجوز السلم الحال قياسا على المؤجل هذا تفريع قوله ولا نص فيه فان
قوله عليه السلام الى اجل معلوم نص في اشتراط الاجل في السلم واعلم ان قوله
ولا نص فيه مغن عن اشتراط ان لا يغير القياس حكم نص لان معناه عدم نص
دال على الحكم المعدى او عدمه فيما اذا غير القياس حكم النص فقد وجد نص دال
على العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤال مع جوابه الوارد على قولهم وان لا يغير القياس
حكم النص حيث قال واما القليل من الطعام فلم يخصص من قوله عليه السلام لا تبيعوا

الطعام بالطعام الا سواء بسواء بالتعليل متعلق بقوله لم يخصص بالقدر متعلق
بالتعليل بل المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير تقرير السؤال انكم غيرتم
قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير
فخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل
بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في بيع
الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا وهذا التعليل مغير للنص فجوزتم القياس مع
وجود النص في الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في
الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه السلام الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة
شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل
حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا
بالسكين فقتل حيوان لا يقتل به كالقمل والبرغوث والسمك لا يدخل تحت النهي
وقال واما سقوط حق الفقير في العين في باب الزكوة فبدلالة النص لا التعليل
بالحاجة تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين
بعلة دفع حاجة الفقير ففي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين
الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص
الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها
الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى
فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجاز العدة ارزاقهم
ولا شك ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية
فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع اختلاف حقوقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز
ذلك الاستبدال فعلم ان الغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وانه ذكره انما هو
لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايتاء من جنس النصاب اسهل وعليه
اليه اوصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة ثم لما ورد الا

انه وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى
التعليل بالحاجة اراد انه يدفعه فقال وانما هو اي التعليل بها لبيان صلاحية حدثت
لاثبات مثلها وتقريره ان التعليل انما وقع لحكم اخر هو كون الشاة صالحة للصرف
الى الفقير وهذا ليس لحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت
بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت
باطلة في الامم السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بحاجة الفقير الى الشاة
او بكونها دافعة لحاجته ليتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف
الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فالحاصل ان ههنا ثلثة
احكام الاول وجوب الشاة والثاني جواز الاستبدال والثالث صلاحية
الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في الاخير وليس فيه تغيير النص
اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب
الشاة انما هو بدلالة النص الآمر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل
في حكم اخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله فالتغيير مع التعليل لا به فان قيل كما
ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال
على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل
قلنا لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء
حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم
للصرف بعد ما لم يوجد في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه
الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد في اثبات كون
القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار
بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير
داره بنية الزكوة لا يجوز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير
بقاء فلا بد في ثبوتها حقا لله تعالى اولا وفي صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا

ففي الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت بدلالة النص والثاني
بالتعليل والقياس على الشاة واعترض على جواز الاستدلال بدلالة النص بانه
انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء او قضاء حوائجهم
وهو الدراهم والدنانير المخلوقة اثمانا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى
الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنة ولا يوخذ الزكوة منها جبرا
عندنا فلا يحصل بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين واما ركنه فاربعة
ركن الشيء جزؤه الداخل في حقيقته والمشهور انه للقياس اربعة الاصل والفرع
وحكم الاصل والجامع واما حكم الفرع فثمرة لاركنه اما الاصل فالمحل المشبه به
كالبر وقيل حكمه كحرمة التفاضل وقيل دليله كحديث الربوا واما الفرع فالمحل المشبه
كالارز والجص وقيل حكمه كحرمة فضله لا دليله لانه عين القياس والنزاع اعتباري
فلا يلتفت الى التصحيح الصحيح وان اطنبوا فيه فانه تطويل بلا طائل واما حكم الاصل
فما افاده النص كتابا كان او سنة او الاجماع او الاستحسان بالقياس الخفي
كما سبق لا القياس الجلي لما سبق واما الجامع المسمى بالعلة فما جعل علما اي امارة
وعلامة على حكم النص فان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى وهذا مبني على ان افعال
الله تعالى معللة بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى المعتزلة حيث قالوا
العلل الشرعية موثرات حقيقة كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله تعالى عن ذلك
علوا كبيرا فالقتل العمد العدوان موجب عندهم شرع القصاص عليه تعالى عنه وثبوت
بطلان الاصل يغني عن اثبات بطلان الفرع والثانية بعض الاشاعرة
حيث قالوا افعال الله تعالى ليست معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد
اضطرب الاقوال في توجيه هذا المقال اقول الذي يتادى اليه الخاطر الفاتر ان
معناه ان افعال الله تعالى لو عللت لكانت تلك العلل عللا غائية واغراضا وهو
باطل لان العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية ولا شك ان المعلول موقوف
على العلة ومحتاج اليها فيلزم ان يكون علية الباري تعالى بل الباري في عليته محتاجا

محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه استكماله بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز
ان تكون تلك العلل حكما ومصالح فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هو دابنا من التوسط
نقول النصوص معللة بعلل هي امارات لايجاب الله تعالى الاحكام عندنا وان كانت
مؤثرة بالنسبة الينا بمعنى نوط المصالح بها تفضلا واحسانا كما ان آثار
العلل العقلية والحسية مخلوقة لله تعالى ابتداء ومعنى تاثيرها جريان سنة الله
تعالى بخلقها عقيبها ثم انها امارات على الحكم على الفرع عند اكثر مشايخنا
لان حكم الاصل انما هو بالنص وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين حكم الاصل
ايضا مضاف الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا
على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع في شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة
والا لم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع مما اي من الاوصاف
التي اشتمل النص عليه اما بالصيغة كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس
او بغيرها كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم فانه لما كان
مستنبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا له
اي للنص بمعنى المنصوص عليه في حكمه اي حكم النص بذلك المعنى بوجوده بسبب وجود
ذلك المعنى فيه اي في الفرع ويكون اي الجامع هذا اشارة الى نفي شرائط اعتبرها
بعضهم في العلة من كونها وصفا لازما جليا منصوصا عليه الى غير ذلك وصفا لازما
للاصل كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الحجرين خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك
عنهما اصلا حتى يجب الزكوة في الحلي وللربوا عند الشافعي او وصفا عارضا
كالكيل للربوا فانه ليس بلازم للمحبوب فانها قد تباع وزنا ويكون جليا كالطواف
وخفيا كالقدر والجنس ويكون اسما اي اسم جنس كقوله عليه السلام لمستحاضة
سألت عن الاستحاضة توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق
انفجر وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض
والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس الاسم

المختلف باختلاف اللغات ويكون حكما من احكام الشرع كما في حديث الخثعمية
فانه عليه السلام قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه
والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لانه عبارة عن وصف في الذمة وذلك شرعي
ويكون مركبا كالكيل والجنس ومفردا كالثمنية ويكون منصوصا وغيره
كما ستجيء والاصل في النصوص قيل عدم التعليل الا بدليل دل على انها معلولة
كما فيما له علة منصوصة اما لان التعليل بجميع الاوصاف يسد القياس لانها
لا توجد الا في المنصوص عليه وبكل وصف يتناقض وبالبعض محتمل ولا ثبوت
مع الاحتمال فكان الاصل الوصف واما لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص
وبعده ينتقل الى العلة فهو كالمجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل والجواب عن
الاول انه دليل رجحان البعض يرفع الاحتمال ويعينه وعن الثاني ان التعليل لحكم
الفرع الذي لا يضاف الى النص من حيث الاظهار لا الحكم الذي هو المضاف الى النص
وقيل الاصل التعليل بكل وصف يمكن اي يصلح لاضافة الحكم اليه في الجملة لان
الادلة قائمة على حجية القياس بلا تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل
ولا يمكن بالكل لا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا لمانع
كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف اجيب بان التعليل بكل وصف يفضي
الى التناقض كما مر وليس بشيء لانه من جهة الموانع فالصواب ان يقال انه يفضي
الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسيجيء ان شاء الله تعالى ابطاله
وقيل الاصل التعليل لكن لا بكل وصف لما سبق بل بمتميز اي بوصف ممتاز
عن سايره لان التعليل بالمجهول باطل وهذا اشبه بمذهب الشافعي وان لم ينقل عنه
صريحا فانه يكتفي بدلالة التميز ولا يشتغل بكون النص معللا حتى يعلل بالقاصرة فبعض
الشافعية ذهب الى المميز للوصف عما سواه هو الاخالة اي الايقاع في القلب
خيال العلية وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين
الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة

المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما له التقسيم
بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق والمشترك لكن الفارق ملغى فتعين
المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وبعضهم ذهب الى ان مجرد الاخالة لا يكفي بل يجب
بعده شهادة الاصول يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة
اعني ابطال نفسه بان لا اثر او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة
وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير
تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا تجب في اناثها
بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك
اصلان فان المناسب المخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة
العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى
انه متعذر او متعسر وعندنا الاصل في النصوص التعليل الا لمانع ولكن لما لم يصح الا
بتمييز لا بد من دليل مميز للعلة عن ساير الاوصاف وسيجيء بيانه ان شاء الله تعالى
ولا بد قبل المميز اي قبل ملاحظة دليل التمييز من بيان كونه اي النص معللا في
الجملة اي لا يكون من النصوص التعبدية بل يكون معللا عند الخصم ايضا ولو بعلة
غير ما نقول او يدل عليه لوجب اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدي ومعلل
ويحتمل ان يكون هذا النص تعبديا فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال
بتعيين العلة ولا يكفي ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح للالزام كما ان مجرد
الاستصحاب ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل في هذا النص على الخصوص انه معلول
مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة
مثلا بمثل يدا بيد فقبل تمييز العلة والحكم بانها الوزن والجنس لا بد ان يثبت
ان هذا النص من النصوص المعللة فيقول ان هذا النص تضمن حكم التعيين لقوله يدا
بيد لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار ووجوب التعيين من باب منع
الربوا كوجوب المماثلة لانه لم يشترط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا

عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا
عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما اشترط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل
وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى قال الشافعي
في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط ليحصل التعيين وقلنا جميعا يجب
التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول
وذكر الاوصاف ووجب تعيين راس مال السلم بالاجماع فثبت ان نص الربوا
معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا
في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى ساير الموزونات
لان ربوا الفضل اشد تحققا من ربوا النسئة لان فيه شبهة الفضل باعتبار
مزية النقد على النسئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته فاذا ثبت
تعليله وجب الاشتغال بتمييز العلة وتعليلها بالطريق الآتي ان شاء الله تعالى
ولا يجوز تعليل النص بالقاصرة من العلل خلافا للشافعي وفي العبارة اشارة
الى ان النزاع في العلة المستنبطة فان المنصوصة يجوز ان تكون قاصرة بالاتفاق
وانما لم يجز لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاظهار حكم في الفرع
ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة في غير مورد النص
وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال ان التعدية موقوفة
على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان التعليل يتوقف على العلم بان الوصف
حاصل في غير مورد النص واما الشافعي فلما اكتفى بالاخالة اقتصر على القاصرة
فائدة قيل انه لا معنى للنزاع في التعليل بالقاصرة الغير المنصوصة لانه ان
اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأي
المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده بامارة معتبرة في استنباط
العلل لم يصح نفي الظن عنها الا انه مجرد وهم واما عند عدم رجحان ذلك
او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي و

المتعدي وذلك لان المعتبر في استنباط العلة عندنا التاثير وهو لا يتصور بدون
التعدية كما سيجيء ان شاء الله تعالى ولا يجوز تعليل النص بما اختلف في وجوده
في الفرع او الاصل كقول الشافعي في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق
اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود
في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نم ذلك في الاخ او ثبت الحكم في
الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل
به الحر كالمكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول
العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا ولا بما اي علة مقارنة مع
الوصف الفارق الموجود في الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه
كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز
التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع وتعرف العلة بوجوه الاول
الاجماع كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا النكاح الثاني النص فان دل
بوصفه فصريح واقوى مراتبه ما صرح فيه بالعلية نحو لعلة كذا او لاجل كذا او كي يكون
كذا ثم ما كان ظاهرا فيها اي في العلية بمرتبة واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة
وباء السببية تحتمل المصاحبة وان الداخلة على ما لم يبق للسبب ما يتوقف عليه
سواه يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية نحو ان اردن تحصنا ثم ما كان ظاهرا
فيها بمرتبتين كان في مقام التعليل نحو ان النفس لامارة بالسوء وانها من
الطوافين فان اللام مضمر والمضمر انزل من المقدر وقيل ايماء لانهما لم توضع
للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد
فيها ويسال عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء والاول اصح لما قال
الامام عبد القاهر انها في هذه المواقع تغني غناء الفاء وتقع موقعها وكفاء
التعليل في لفظ الرسول عليه السلام سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون
واوداجهم تشخب دما او الحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما ونسره ان الفاء

لم توضع للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا مؤخر خارجا فجوز ملاحظة الامرين
دخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه العلية بالاستدلال ثم ما كان ظاهرا فيها
مراتب كالفاء في لفظ الراوي نحو سها فسجد زاد ههنا احتمال الغلط في الفهم لكنه
لا ينفي الظهور لبعده والا اي وان لم يدل بوصفه فايماء وهو ان يقترن بالحكم
ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه اي على التعليل دفعا للاستبعاد
مثال العين كحديث الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم
جواب له لتحصيل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت
الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان
الوقاع علة للاعتاق لا ان الفاء ليست محققة لكونه صريحا بل مقدرة فيكون
ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى
اسقني ماء ومثال النظير نحو حديث الخثعمية فانها سألت النبي عليه السلام عن
دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث
ومنه اي من الايماء ذكر وصف مناسب للحكم معه اي مع الحكم متعلق بالذكر
نحو لا يقضي القاضي وهو غضبان نبه على علية الغضب لشغله القلب ونحو اكرم
العلماء ومنه اي من الايماء الفرق بين شيئين في الحكم اما بصيغة صفة
مع ذكر الحكمين نحو للراجل سهم وللفارس سهمان فانه فرق بين الفارس والراجل
في الحكم بصفة الفروسية وضدها او ذكر احدهما نحو القاتل لا يرث حيث لم يقل
وغير القاتل يرث وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث ينبئ بانه
علة المنع القتل واما بالغاية نحو لا تقربوهن حتى يطهرن فان الطهارة علة جواز
القربان او الاستثناء نحو الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض او الشرط
نحو مثلا بمثل وان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس علة
لجواز البيع ولا يخفى ان كلا مما ذكر يورث ظن العلية وان لم يفد القطع بها وان
فهم العلية لا يستلزم صحة القياس كما في اية السرقة والزنا ولا كون العلة متعدية لانه

لانه المنصوصة وما بالايماء جاز كونها قاصرة بالاتفاق الثالث المناسبة
اي مناسبة العلة للحكم بانه يصح اضافته اليها ولا يكون نابيا عنه بعيدا عنه كاضافة ثبوت
الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه يناسبه
لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق
لا قاطعا لها بشرط الملايمة اي ملايمة العلل بعلل المنقولة عن الرسول عليه السلام
وعن السلف لان كون الوصف مناطا امر شرعي فلا بد ان يكون موافقا لما نقل
عن الذين عرفوا احكام الشرع ببيانهم بان يكون الوصف والحكم الذي نعتبره من
جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم نحو ان يقال الصغر علة لثبوت الولاية عليه
لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطوف
لما فيه من الضرورة فان العلة في احدى الصورتين الصغر وفي الاخرى الطوف
فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد هو الضرورة والحكم في
احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجتان
تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر
الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي في حق الرخص وهذه اي المناسبة
المشروطة تجوز القياس لانها كاهلية الشاهد فان المستور يجوز العمل بشهادته
قبل ظهور عدالته نظرا الى اصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضي نفذ وربما
تسمى هذه المناسبة تاثيرا وهو المراد حين يقال وانما اعتبر التاثير وانما اشترط
التاثير والموجب للقياس هو التاثير بمعنى انه ثبت بنص او اجماع اعتبار
علية نوعه اي نوع الوصف الجامع او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه
القريب قيد الجنس بالقريب احترازا عن التاثير بالمعنى الاول وانما اوجبه لانه بمنزلة
العدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته فكذا يجب تعدية
حكم العلة بعد ظهور تاثيرها بهذا المعنى والمراد بالنوع العين اورده بدله للاشتراك لانهم
ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها

دة

فيتوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية والمراد بالوصف وصف جعل علة لا مطلقة
وبالحكم المطلوب بالقياس لا مطلقة واضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من
البيانية واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف
المعين والحكم المطلوب كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك
الوصف والحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه
تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون
نوع اخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز الذي بسبب ضعف
القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي
من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل
على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما نشأ من الفاعل ومن محل الفعل
ومن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا
فتحقيق الانواع والاجناس باقسامها مما يعسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن
الاعتباريات فالنوع في النوع اي فمثال تاثير نوع الوصف في نوع الحكم كالصغر في
الولاية على النفس كما يقال في الثيب الصغيرة انها صغيرة فيثبت الولاية على نفسها
في النكاح كالبكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر تاثير عين هذا الوصف وهو الصغر في
عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس بالاجماع والمقصود التمثيل فلا يناقش فيه
التركيب والجنس في الجنس كسقوط الزكوة عن الصبي فان العجز بواسطة عدم العقل الذي
هو جنس لنوع الصبي مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة و
النوع في الجنس كسقوطها اي الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر
في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة والجنس في النوع كعدم دخول
شيء في الجوف في عدم فساد الصوم فان الاحتراز عن شهوتي البطن والفرج الذي
هو جنس لعدم الدخول مؤثر في عدم فساد الصوم وقد يركب البعض من الاربعة
مع البعض فيصير الاقسام للبسيط والمركب خمسة عشر اربعة للبسيط حاصلة من

في ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا
في جانب الحكم والباقي وهو احد عشر للمركب لان التركيب اما رباعي او ثلاثي
او ثنائي اما الرباعي فواحد فقط واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان
واحد من الرباعي فذلك الواحد اما اعتبار النوع في النوع فالباقي اعتبار الجنس في
الجنس والنوع في الجنس والجنس في النوع واما الجنس في الجنس فالباقي النوع في النوع
والنوع في الجنس والجنس في النوع واما النوع في الجنس فالباقي النوع في النوع والجنس
في الجنس والجنس في النوع واما العكس فالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس و
النوع في الجنس والمجموع اربعة واما الثنائي فستة لانه اعتبار النوع في النوع ان
تركب مع اعتبار الجنس في النوع او النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل ثلثة
ثم اعتبار الجنس في النوع ان تركب مع اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس
يحصل ثنتان ثم اعتبار النوع في الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس يحصل
واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام مذكورة في المطولات
قيل ويعرف العلة بالدوران وهو الوجود عند الوجود اي وجود الحكم عند
وجود الوصف ويسمى الطرد وزاد البعض على الوجود عند الوجود العدم عند
العدم ويسمى الطرد والعكس وزاد البعض عليهما قيام النص في الحالين
اي حال وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال
اضافة الحكم الى الاسم وتعيين اضافته الى معنى الوصف فانا قد وجدنا
وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود حال وجود
الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة
وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا
فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الجانبين
اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث
يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم

الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان
هذا الحكم مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على
العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند
الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك علية الحدث
اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص لان العلل الشرعية امارات فلا حاجة الى معان
تعقل قلنا ذلك في حقه تع واما في حقنا فالاحكام مستندة الى العلل كاستناد
الملك الى الشرى والقصاص الى القتل فحينئذ لا بد من التمييز بين العلل والشروط
وانما ذلك بمعان تعقل والدوران مطلقا اي سواء كان الوجود عند الوجود او مع
العدم عند العدم لا يفيد العلية لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلي او تلازم تعاكس او
يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية والقيام اي قيام
النص في الحالين ولا حكم له نادر فلا يجعل اصلا في الباب اي باب القياس الذي يبتنى
عليه اكثر الاحكام الشرعية واما حكمه اي القياس فالتعدية اتفاقا بيننا وبين
الش فعنه كالتعليل عندنا فان حكم التعليل عندنا هو التعدية لكونه مرادفا للقياس
خلافا للش فعنه حيث جوز التعليل بالقاصرة ولم نجوزه كما سبق واذا كان التعدية
حكما للتعليل لازما له فلا تعليل اتفاقا لاثبات السبب ابتداء كاحداث تصرف
موجب للملك او وصفه كاثبات السوم في الانعام لان التعليل لا يتصور كما يظهر
لمن يلاحظ معناه ولو سلم فيؤدي الى اثبات الشرع بالرأي ولا لاثبات الشرط
لحكم شرعي بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود في النكاح او وصفه ككونهم
رجالا لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي مع عدم تصور التعليل كما مر
ولا لاثبات الحكم كصوم بعض اليوم او وصفه كصفة الوتر لانه نصب احكام
الشرع بالرأي فلا يجوز مع ما سبق بل التعليل انما هو لتعدية حكم شرعي الاصل
الثابت بالنص او الاجماع الى الفرع هو نظيره باتفاق بين اصحابنا واختلف
في تعدية السببية والشرطية بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشي سببا او

او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شي اخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا
على الشي الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا
لوجوب الحد قياسا على الزنا وتجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة
قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم
الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف
صاحب التنقيح بعدم دراية مرامه **فصل** الاستحسان اي ما يسبق الافهام اي افهام المجتهدين
اذ افهام العوام كالاوهام الى وجه القياس وهو المسمى قياسا جليا تخصص باسمه
اي اسم القياس والا اي وان لم تسبق اليه وهو الذي يسمى قياسا خفيا فبالاستحسان
قد غلب اسم الاستحسان في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم
القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين وقد يسمى به اي بالاستحسان الاعم
اي اعم من القياس الخفي وهذه التسمية في الفروع شايعة وهو اي الاعم دليل
يقابل القياس الجلي وهو اي ذلك الدليل اما الاثر كما في الاجارة والسلم وبقاء
الصوم في الاكل ناسيا او الاجماع كما في الاستصناع او الضرورة كما في طهارة
الحياض والابار او القياس الخفي وله اي للقياس الخفي قسمان الاول ما قوي تاثيره والثاني
ما ظهر صحته وخفي فساده اي اذا نظر اليه بادي النظر يرى صحته ثم اذا تؤمل
حق التامل علم انه فاسد وللقياس الجلي ايضا قسمان الاول ما ضعف
تاثيره والثاني ما ظهر فساده وخفي صحته واول الاول اي القسم الاول من
الاستحسان اولى من اول الثاني اي القسم الاول من القياس وثاني الثاني
اي القسم الثاني من القياس اولى من ثاني الاول اي القسم الثاني من الاستحسان
لان المعتبر هو التاثير لا الظهور فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان
في مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر
سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر
والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة الثاني من القياس

كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لا استحسانا لان كلا منهما لما اشتمل على
التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتأدى بالركوع كما يتأدى
بالسجود للمناسبة الظاهرة بينهما فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر وهو العمل
بالمجاز بلا تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة
وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد
العبادة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة لا لان المأمور به سجود مغاير للركوع
فينبغي ان لا ينوب عنه الركوع كما لا ينوب عن السجدة الصلاتية وكما لا ينوب
الركوع خارج الصلوة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة
وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية
المأمور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا
بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متأدية بالركوع
ساقطة بها كما تسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع
خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة بخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة
بنفسها كالركوع لقوله تعالى اركعوا واسجدوا وكل من القياس والاستحسان
ينقسم عقلا تارة باعتبار القوة والضعف الى ضعيف الاثر وقويه فيكون
الاقسام اربعة ولا يرجح الاستحسان على القياس في هذه الصور الاربعة عند
التعارض بين القياس والاستحسان الا في صورة واحدة وهي اذا قوي
اثره اثر الاستحسان وضعف اثر القياس واما في الصور الثلاث الاخر
فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا
تساويا في القوة فالقياس يرجح لظهوره او في الضعف فاما ان يسقطا
او يعمل بالقياس لظهوره وينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد الى صحيح
الظاهر والباطن ومع الى فاسدهما والى صحيح الظاهر فاسد الباطن ومع الى
العكس وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن ومع في الجميع بكون القياس جليا بمعنى

ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا اي سقط ساجدا منه

ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة منه

مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة ومن موجبات التحريم منه

بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه وتقع التعارض
على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام
الاربعة للاستحسان فالاول من القياس وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح
على كل استحسان لظهوره وثانيه اي الثاني من القياس وهو فاسد الظاهر
والباطن مردود بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا وباطنا بقي الاخيران
من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن ومع العكس فالاول من الاستحسان
وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا وثانيه اي الثاني من الاستحسان
وهو فاسد الظاهر والباطن مردود لفساده ظاهرا وباطنا بقي الاخيران
من الاستحسان وهو صحيح الظاهر فاسد الباطن ومع العكس فالتعارض منهما اي بين
اخيري الاستحسان وبين اخيري القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن ومع العكس
ان وقع مع اتحاد النوع بان يتحد القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد
الباطن ومع العكس فالقياس اولى لظهوره وان وقع التعارض مع اختلاف
اي اختلاف النوع وهذا في صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد
الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيتهما ان
يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن
من القياس فما ظهر فساده ابتداء سواء كان قياسا او استحسانا ولكن
اذا تؤمل تبين صحته اقوى من العكس لان المعتبر ما يظهر بعد التأمل والمستحسن
بالقياس الخفي يعدى لا غير اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفي الذي هو
المتبادر من اطلاق المستحسن ومع الثلاثة الاخر بانه يعدى لا الباقية للعدول بها عن
سنن القياس اللهم الا دلالة اذا تساويا في الوجوه المعتبرة مثاله انه الاختلاف
في الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين المشتري فقط قياسا لانه المنكر ويمينهما
استحسانا اما البايع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع بمقابلة ما هو ثمن في زعم
المشتري واما المشتري فلانه ينكر زيادة الثمن وهذا الحكم الذي هو التحالف

يعدى الى وارثيهما والى الموجر والمستاجر اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل استيفاء
المنفعة واما بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك
السلعة وهذه التعدية لا تنافي ما سبق انه من شرطها ان لا يكون الحكم ثابتا
بالقياس بلا تفرقة بين الجلي والخفي لان المعدى حقيقة حكم اصل الاستحسان
كوجوب اليمين على المنكر في ساير التصرفات الا انه صورة التحالف وجريان
اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت
التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو ساير التصرفات يمين المنكر بهذه
الكيفية وهي انه يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة وهو اي الاستحسان
ليس بتخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان
وساير الصور وقد ترك العمل به في الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع
فيكون باطلا لما سيجي من ابطال تخصيص العلة لان عدمه اي عدم الحكم في صورة
الاستحسان ليس لان العلة موجودة وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل
لعدمها اي عدم العلة مثلا موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة
في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك واما دفعه
اي دفع القياس بدفع علته فبوجوه الاول النقض وهو منع مقدمة لا بعينها
ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم كانه يقال ليس كل جميع مقدماته بصحيح والا لما
تخلف الحكم عنه في شيء من الصور ثم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل
المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه
ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق ان التاثير
قد يظن ولا تاثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب او فساد وضع
ونحو ذلك وليس كذلك فالمنافاة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام الاعتراض
على القطع ولا قائل بذلك وايضا الخصم اذا سلم التاثير لا يورد اعتراضا

النقض

اعتراضا اصلا واذا لم يسلمه يورد ايا شاء منه فلا وجه لتخصيص المؤثرة بالبعض
دون البعض ولهذا اوردت وجوه الاعتراض ويرد اي يجاب عن النقض
باربع طرق اشار الى الاول بقوله بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة
النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فهو نقض بالقليل فيمنع الخروج فيه فانه
الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان
بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه فيهما
لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج والى الثاني بقوله بمعناه اي بمعنى الوصف
وهو منع وجوده اي المعنى الذي له اي لاجله صارت اي العلة علة في صورة
النقض وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص
نحو مسح الراس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فهو نقض بالاستنجاء فيمنع في
الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولهذا لا يسن فيه
التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في
الاستنجاء والى الثالث بقوله بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض
نحو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين
فهو نقض بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام الى الصلوة مع
خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول لا نسلم عدم وجوب الوضوء في صورة
عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع بقوله بالغرض
وهو ان يقول الغرض من هذا التعليل والحاق الفرع بالاصل التسوية بينهما في
المعنى الموجب للحكم وقد حصلت التسوية فكما ان العلة موجودة في الصورتين
فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل والتسوية حاصلة
بكل حال فلا يكون ذلك نقضا نحو خارج نجس فهو نقض بالاستحاضة فيرد
بان الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث في السبيلين ولكن اذا
استمر يصير عفوا فكذا هنا فلا نقض فهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان

ان قضى يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بمنع احدهما ثم
ان رد النقض بها اي بهذه الطرق الاربعة فقد تم التعليل والا اي وان
لم يرده بها فانه لم يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم بطلت العلة لامتناع
تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع فلا تبطل العلة اما لاعتبار
عدم المانع فيها اي للقول بان عدم المانع جزء من العلة او شرط لها ليكون انتفاء
الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا
ذهب فخر الاسلام وتبعه المتأخرون واما لتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون
وذلك بانه يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير
العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرا على المحال الاخر فعلى هذا اي على القول بتخصيص
العلة مانع الحكم سواء منعه بعد تحقق العلة وهو المانع المعتبر في تخصيص العلة او منعه
بواسطة منع العلة خمسة لان للحكم ابتداء وتماما ودواما وكذا للعلة ابتداء
وتماما ولا عبرة فيها للدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث الاول
مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي في المحسوسات وكبيع الحر في الشرعيات
والثاني مانع من تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه وهذا ليس
بمعتبر في تخصيص العلة والثالث مانع من ابتداء الحكم كما اذا اصاب السهم فدفعه
الدرع وكخيار الشرط والرابع مانع من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم بالمداواة
وكخيار الرؤية والخامس مانع من لزومه كما اذا جرح واشتد حتى صار طبعا له
وامن وكخيار العيب فانه قيل ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو
لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع قلنا الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى
القتل لعدم مقاومة المرمي فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء
الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام
حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل
فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعا من لزوم الحكم ثم

ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي علة للمضي والمضي للاصابة وهي للجرح
وهي لسيلان الدم وهو لزهوق الروح ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة
وصف كما ان البيع المطلق علة للملك فاذا زيد الخيار فقد عدمت او لنقصانه
الممانعة
كالخارج النجس مع عدم الحرج علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور الثاني الممانعة
وهي منع مقدمة بعينها اما مع السند او بدونه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات
اي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل النقض
وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك ففي المؤثرة
اما ان يقع الممانعة في نفس الحجة بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة وصالح
للعلية واختلف في قبولها في نفس الحجة فقيل القياس الحاق الفرع بالاصل بجامع
وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا
لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا
فلهذا يحتاج في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه ويقال لاحتمال انه يتمسك بما
لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال انه لا يكون العلة هو الوصف الذي
ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره واما ان يقع الممانعة في وجودها
اي العلة في الاصل بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لا نسلم وجودها في الاصل
او يقع في وجودها في الفرع بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لا نسلم وجودها في الفرع
واما ان يقع الممانعة في شروط التعليل بان يقال لا نسلم تحقق شرائط التعليل
فيما ذكرته واما ان يقع في اوصاف العلة لكونها مؤثرة وفي الطردية عطف على
في المؤثرة اما في الوصف بان يقال لا نسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجودة
في الاصل او الفرع او في الحكم بان يقال لا نسلم ثبوت الحكم الذي تدعيه بالوصف المذكور
فساد الوضع
في الاصل او ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع او في صلاحه اي الوصف
للحكم بان يقال بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية او في نسبته اي
الحكم الى الوصف بان يقال لا نسلم ان العلة في الاصل هذا الثالث فساد الوضع

ف والاعتبار

الفرق

وهو ترتيب نقيض ما تقتضيه العلة عليها كترتيب الشافعي ايجاب الفرقة على اسلام
احد الزوجين وانما يقتضي الاسلام الالتئام دون الفرقة بل يجب ان يرتب ايجاب
الفرقة على الاباء بعد العرض كما هو عندنا ولا ورود له اي لفساد الوضع بعد
بيان المناسبة فان معناها كما عرفت انه يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه
الرابع فساد الاعتبار وهو منع محلية المدعى للقياس متعلق بالمحلية للنقض
على خلافه تعليل للمنع ويرد اي يجاب عنه بالطعن في السند اي سند النص
ان كان خبر واحد ويرد ايضا بمنع الظهور اي ظهور ذلك النص في ذلك المعنى
في كونه مؤولا وبالمعارضة بآخر اي بنص آخر مثله ليسلم القياس الخامس
الفرق وهو بيان وصف في الاصل له مدخل في العلية لا يوجد ذلك الوصف في
الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر
وهو مقبول عند كثير من اهل النظر ويرد اولا بانه غصب لمنصب التعليل اذ السائل
جاهل مسترشد في موقع الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف الدعوى بخلاف
المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء
ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصد به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار
الصواب ويرد ثانيا بان الفارق لا يضر اذا اثبت المعلل علية الوصف
المشترك يعني ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت
الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لا لان غاية الامر
ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف
المشترك الموجب للتعدية الا اذا اثبت المعلل مانعا في الفرع فيضر يعني لو
اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع يكون مضرا لكنه لا يبقى فرقا
مجردا بل يكون بيان عدم العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض
مع عدم المانع وكل ما اورد به لرد ينبغي ان يورد بالممانعة هذا تعميم ينفع في
المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح في نفسه بان يكون منعا للعلة المؤثرة حقيقة

المعارضة

حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق بمنعة الجدلي ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق
المنع لئلا يتمكن من رده كقول الشافعي في اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن
فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام
فينبغي ان نورده بطريق المنع بان نقول ان حكم الاصل الذي هو بيع الراهن ان
كان البطلان فلا نم ذلك كيف وعندنا حكمه التوقف وان كان التوقف فانتم
ادعيتم في الفرع البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا نم لان
العتق لا يحتمل الفسخ السادس المعارضة وهي اقامة دليل على نقيض مدعى
الخصم وتجري المعارضة في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وتجري ايضا
في علته اي علة الحكم بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله وتسمى الاولى معارضة
في الحكم فاما ان يكون المعارضة في الحكم بدليل المعلل ولو بزيادة اي زيادة شيء على دليله
بطريق التقرير والتفسير لا التبديل او التغيير ليكون قلبا او عكسا كما سيأتي
وهي معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما
المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان
قيل في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان اجيب
بانه يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بانه لا يتعرض للانكار قصدا فان قيل
ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله
المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اجيب بانه لا يلزم عند
تغاير الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل
اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى
ان يقال لا عبرة بالاستلزام اذ لم يتعرض لنفي الدليل الا ضمنا لا صريحا كما اذا
اتحد الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم فكانه قال دليلكم غير صحيح والا لما
قام على النقيضين فان دل دليل المعارض على نقيض الحكم بعينه فقلب مأخوذ
من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له

بعد ما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعي مسح الراس ركن فيسن تثليثه
كغسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو
الاستيعاب كغسل الوجه وانه دل دليل المعارض على ما اي حكم اخر يستلزمه اي
النقيض فعكس ماخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل
رد اول الشيء الى اخره واخره الى اوله كما اذا قال الشافعي صلوة النفل عبادة
لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان
المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب انه يستوي فيه النذر والشروع
كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها
تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو
نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه
وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع
والاول اي القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم اخر غير
نقيض حكم المعلل وان استلزمه وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب
الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم
والقالب جاء بحكم مفسر وهو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات
مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء
في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو
بطريق شمول الوجود فلا مماثلة واما بدليل اخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهي
معارضة خالصة ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض لدليله اصلا فاما ان يثبت
تلك المعارضة نقيض الحكم الذي ادعاه المعلل بعينه كقول الشافعي المسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كما في الخف او تثبت نقيض الحكم
لكن لا بعينه بل بتغيير كقولنا في اثبات ولاية تزويج صغيرة لا اب لها ولا جد
لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر
فيقول

فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فان العلة هي قصور
الشفقة لا الصغر والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق
الولاية والسائل لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض حكم تغيير هو التقييد بالاخ
فلزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم
نفي ولاية العم ونحوهما وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجه صحة
واما انه لا تثبت نقيض الحكم بل تثبت ما اي حكما يستلزمه اي النقيض مثلا
امراة نعي اليها زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا
لانه صاحب فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة الثاني حاضر وان كان صاحب
فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض
وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الثاني لكنه استلزم نفيه من الاول
فاذا قامت فالسبيل الترجيح كما سيجي بانه الاول صاحب فراش صحيح
وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب
حقيقة النسب والفاسد توجب شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته
و الوجه الاول وهو انه تثبت نقيض الحكم بعينه اقوى من الوجهين الباقيين
لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل
والثانية وهي المعارضة في علة الحكم تسمى معارضة في المقدمة فان كانت بجعل العلة
اي علة المعلل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة وقد سبق وجهه
وقلب ايضا لما مر ايضا وانما تتجه هذه المعارضة اذا كانت العلة حكما لا وصفا
لانه اذا كانت العلة وصفا لا يمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد
بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين فانه جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد
الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب ايضا غايته فان النعمة كلما كانت
اكمل فالجناية عليها يكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة وجب
في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فانه الشرع ما اوجب فوق جلد المائة

الا الرجم فيقول المسلمون انما تجلد البكر مائة لانه ترجم الثيب فقد جعل المعلل جلد البكر
علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر والاخر لزعمه اي التعيين بوجه لا يرد
عليه هذا القلب انه لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر بل يورد بطريق
الاستدلال باحدهما اي بثبوت احدهما على ثبوت الاخر اذ اثبت الملازمة
بينهما في المعنى الذي بني الاستدلال عليه اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة
بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة مستها النار لانها محترقة نحو ان يقال
ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع فقالوا
الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فيقول الغرض الاستدلال بلزوم المنذور
على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما
هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى والا اي وان لم تكن
بجعل العلة معلولا والمعلول علة فخالصة ليس فيها معنى المناقضة فان قامت
المعارضة الخالصة على نفي عليته اي علية ما اثبت المعلل عليته فثبت المعارضة
وان قامت على علية شيء اخر فان قصر ذلك الشيء الاخر او تعدى الى المجمع عليه لا تقبل
اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما قلنا الحديد بالحديد
موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة
في الاصل هي الثمنية لا الوزن وتقبل عند الش فهي لان مقصود المعترض ابطال
علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا
بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال واما اذا تعدى الى
مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى وان تعدى الى المختلف فيه يقبل عند النظار
كما اذا قيل الجص بالجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان
العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان
الربوا فيها مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا على ان
العلة احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف

المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى
الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدد
العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن ثم التزم ان الاقتيات والادخار
ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان
الربوا في التفاح مثلا فان قيل الكلام فيما اذا اثبت علية وصف المعلل وتاثيره
وانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس اجيب بان ثبوت
علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الاخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم
بعلية احدهما ما لم يترجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية
وصف المعترض بمجرد المعارضة لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة علية احد الوصفين
تاثير في فساد الاخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين السابع القول
بموجب العلة وهو التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم
المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم
الحكم المتنازع فيه وهو يقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه
محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزام
السائل ما يلزم المعلل اي اما بصريح عبارته او عبارته المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل
قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس
في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص او يحملها اي يحمل المعترض عبارة المعلل
على غير مراده اي المعلل كقوله مسح الراس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه
فيقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو ربع
او اقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل
الفرض ثلث مرات والسائل يحمله على جعله ثلثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلل
بمراده لم يمكن القول بالموجب بل تعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله
ابطال ما يتوهم المعلل انه مأخذ الخصم وليس كذلك فالقول بالموجب التزام السائل

القول بموجب العلة

ما يلزم المعلل ابطال الحكم كما اذا قال الشافعي في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد
اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا انه استيفاء الحد فبمنزلة
الابراء في اسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلل عن مقدمة مشهورة
لشهرتها والسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة
المطوية ثم ان المطوية اما ان يحتمل ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل كقوله
المرافق لا تغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل يعني انها غاية كالليل فلا يدخل
مثله فيكون هذا قياسا لا دليلا اخر كما زعم صاحب التلويح فنقول نحن نسلم
ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو ذكر انها غاية للغسل لم يرد الا منعها واما ان لا يحتمل
كقوله يشترط في الوضوء النية لانه ما ثبت قربة فيشترط النية كالصلوة فنقول
وغرابين يلزم اشتراطها في الوضوء فهذا يرد لسكوته عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد
الا منعها بحولا نسلم ان الوضوء ثبت قربة واذا دفع ان القياس بان اورد عليه
الوجوه المذكورة عن الدفع تعين الانتقال اي انتقال القايس في قياسه عن كلام
الى اخر والكلام المنتقل اليه ان كان في تغيير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث
والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في
العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم اخر
لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج
اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه
حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا يكون انتقالا في العلة والحكم
جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا يكون
حشوا في القياس فصارت الاقسام المعتبرة في المناظرة اربعة اشار الى الاول
بقوله اما من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهي علة القياس وهذا القسم
انما يتحقق في الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من
اثباته بدليل اخر كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط

مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته والى الثاني بقوله
او من علة الى اخرى لاثبات الحكم الاول وهذا انما يتحقق في فساد الوضع والمناقضة
لو لم يمكن دفعها ببيان الملائمة والتاثير والى الثالث بقوله او من علة الى اخرى
لاثبات حكم اخر غير حكم القياس لكنه ليس باجنبي عنه بل يحتاج اليه الحكم الاول
وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع
عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبايع والاجارة فان قال الخصم
المانع عندي ليس عقد الكتابة بل نقصان في الرق كعتق ام الولد والمدبر فقلنا ان
الرق لم ينقص واثبتناه بعلة اخرى كما قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب
نقصانا في الرق والى الرابع بقوله واما من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى كذلك
اي يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا نقصان الرق في المسئلة الاولى بالعلة
الاولى كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وهذان القسمان انما
يتحققان في القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى
النزاع في حكم لم يتم مراد المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة
ان امكنه والا فبعلة اخرى والكل صحيح بالاتفاق الا الثاني فانه مختلف فيه جوزه
بعضهم لان الغرض اثبات حكم فلا يبالي باي دليل كان ونفاه اخرون لانه
لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعا في عرف النظار فقيل بناء على هذا
الاختلاف قصة الخليل منه قال مجوزوا هذا القسم ان قصة ابرهيم عليه السلام
حيث قال فان الله ياتي بالشمس من المشرق الاية من هذا القبيل وقيل لا قال
نافوه انها ليست منه لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل
اخر واما اذا صح دليله فكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس
ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال وقصة الخليل من هذا
القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة
حياته ليس باحياء الا ان الخليل انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا

على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله خاليا عن توكيد الاول وتوضيح وتثبيت
للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة
الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تاتيه
بالشمس من جانب المغرب **تذنيب** عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة
التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر انحصار
الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة
لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك كمفهوم المخالفة ونحوه قد يتمسك
في اثبات الاحكام الشرعية بحجج فاسدة منها الاستصحاب اي استصحاب الاستصحاب
الحال وهو جعل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير بمعنيه
جعله مصاحبا للحال او العكس وهو حجة عند الشافعي في اثبات كل حكم نفيا
كان او اثباتا ثبت بدليل يوجبه ثم شك اي وقع الشك في بقائه اي لم يقع
ظن بعدمه فبعضهم بالضرورة اي قال بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده
او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه ضروري
ولهذا يراسل العقلاء اصحابهم كما كانوا يشافهونهم ويرسلون الودايع
والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون وبعضهم
استبعد دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله
ببقاء الشرايع يعني لو لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع
لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن
نبينا عليه السلام وبقاء شرعه الى يوم الدين والى الثاني بقوله وبالاجماع على
اعتباره اي الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية
والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد والاستصحاب عندنا حجة
في الدفع اي دافع لاستحقاق الغير لا في الاثبات اي غير مثبت لحكم شرعي ولذا
قلنا يجوز الصلح على الانكار ولم يجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعي ومبطلا

مبطلا لدعواه فان قيل انه قام دليل على حجيته لزم شمول الوجود والا لزم
شمول العدم اجيب بانه معنى الدفع انه لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم
دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود لانه الدليل الموجب
للحكم لا يدل على البقاء وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة
عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره
واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا فممنوع فدعوى
الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه
وايضا لا يدعي الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل انه سبق الوجود مع ظن عدم
المنافي والدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع
اقول الجواب ان البقاء لكونه غير الوجود الاول وحاصلا بعده يحتاج الى سبب
مبقي غير السبب الاول فان علم او ظن وجود السبب المبقي فالحكم به لا بالاستصحاب
طو والا فلا حكم اذ لا موجب فليتامل والجواب عن الاول انا لا نم ان بقاء الشرايع
بالاستصحاب بل بقاء الشرايع بدليل اخر وهو في شريعة عيسى تواتر نقلها وتوا
جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة
على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا فيما بعد وفاته واما قبله فالدليل الاستصحاب
لا غير قلنا قد تقرر في مباحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا
الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي للناسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل
لبينه قطعا لوجوب التبليغ عليه والجواب عن الثاني انا لا نم ان البقاء في الفروع
للاستصحاب بل البقاء في الفروع انما هو بسبب ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو
ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع
والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام ليس الا لتحقق هذه
الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور المناقض لا لكون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر
المزيل على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما

كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب
اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير بحس او عقل او نقل ويصح اجماعا كما نطقت
به الآية الكريمة قل لا اجد فيما اوحي الي الآية الثاني عند العلم بعدم المغير بالاجتهاد
ويصح لابلاء العذر لا للحجة على الغير الا عند الشافعي وبعض مشايخنا لانه غاية وسع
المجتهد الثالث قبل التأمل في طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم
علم من اسلم في دارنا بالشرائع وصلوة من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال ونحوه الرابع
لاثبات حكم مبتدأ وهو خطأ محض لان معناه اللغوي البقاء ما كان فمعناه تغيير حقيقته
ومنها اي من الحجج الفاسدة الاستدلال بعدم المدارك اي الادلة حيث يقال
لا دليل عليه فيجب نفيه وهو فاسد لانه يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي
الطرفين وهو ظاهر ومنها التقليد واتباع الغير اعتقادا انه اي ذلك الغير محق
في كلامه بلا دليل على وجوب اتباعه خرج به تقليد العامي بالمجتهد فانه مستند الى دليل
كما سيأتي ان شاء الله تعالى وهو ايضا باطل لانه يوجب ما مر من الجزم بالنقيضين عند
فقد دليلي الطرفين **باب المعارضة والترجيح** لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن
اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث
التعارض والترجيح تتميما للمقصود فقال اذا ورد دليلان اراد بهما الظنيين اذ
لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين فلا يتصور الترجيح لانه
فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين يقتضي احدهما عدم
مقتضى الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فان تساويا
اي الدليلان قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع
من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين
او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم الدليلين او كان احدهما اقوى
من الآخر لا بالذات بل بوصف تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان
حتى لو قوي احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم

التعارض وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى ففي معارضة الكتاب الكتاب
والسنة السنة يحمل التعارض الصوري على نسخ الاخير اي كون الاخير ناسخا للاول ان
علم التاريخ لامتناع حقيقة التعارض في الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان
ورودهما والشارع منزه من تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما
سابقا والآخر لاحقا ناسخا للاول لكنا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا
علمنا التقدم والتأخر حملنا عليه والا اي وان لم نعلم التاريخ يطلب المخلص اي
يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان وجد المخلص فيها ونعمت
وان لم يوجد المخلص يصير في الكتاب الى السنة وتعتبر السنة متأخرة عن الكتاب
فالآيتان تتساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة ولا مجال لهذا اذا كانت
في جانب آيتان او سنتان بان تتساقط الآيتان بالتعارض ويعمل بالآية السالمة
عنه لان اعتبار التأخر فيها لا يتصور لاتحاد النوع ولانه لا يجوز ان يكون بمنزلة
التابع للاقوى فيرجح بخلاف المماثل مثلا قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله
تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عليه السلام
من كان له امام فقراءة الامام قراءة له ويصير منها اي من السنة اذا وقع التعارض
بين سنتين الى قول الصحابي مطلقا اي سواء وافق القياس او لا ان قدم
قول الصحابي على القياس مطلقا كما قال فخر الاسلام وابو سعيد البردعي والا اي
وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس ففي مخالف القياس اي فيقدم قول
الصحابي فيما خالف القياس كما قال الكرخي ومنه الى القياس مطلقا على الاول
ومقيدا على الثاني والا اي وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال الامام شمس الائمة
فالى القياس اي يكونان في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بالتحري كما سيأتي في القياسين
ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي ومنه الى القياس
او منها الى احدهما على خلاف السابق مثلا تعارض السنتين ما روى النعمان
ابن بشير ان النبي عليه السلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين

وما روت عائشة انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع
سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على ساير الصلوات والا اي وان لم يمكن
المصير الى ما ذكر يقرر الاصول اي يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود
الدليلين كما في سؤر الحمار حيث تعارض الاخبار والاثار وامتنع القياس
فيه اما الاخبار فما روى انس انه عليه السلام نهى عن اكل لحوم الحمر
الاهلية وما روي انه عليه السلام قال كل من سمين مالك لمن قال لم يبق من
مالي الا هذه الحميرات وايضا روى عبد الله بن ابي اوفى انه عليه السلام حرم لحوم
الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه عليه السلام اباحها فاوجب ذلك
اشتباها في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سؤره لان لعابه متولد منه فاخذ حكمه
فان قيل ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه قلنا
هو معارض بضرورة الاختلاط والطوف في حق السؤر وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة
وتوضيحه ما قال شيخ الاسلام في مبسوطه ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث
الاشتباه كما اذا اخبر عدل بطهارته واخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في
حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار
يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضايق فكون
الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره
ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فيبقى امره مشكلا وهذا احوط
من الحكم بالنجاسة لانه لا يضم اليه التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا والعجب ان
المعترض بعد ما اعترض نقض هذا الكلام واما الاثار فقول ابن عمر انه سؤر الحمار رجس
وقول ابن عباس انه طاهر واما امتناع القياس فاذ لا يمكن الحاقه بالهرة لانه
يشملهما في الطوف ولا بالكلب لضرورته في سؤره ولا الحاق لعابه بلحمه او لبنه فان في
الروايتين وان روي عن محمد انه طاهر ولا يؤكل لان فيه ضرورة لاختلاطه ولا يعرقه
الطاهر في ظاهر الرواية لان الضرورة اكثر فقيل الشك في طهارته اذ لو كان طاهرا

طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب على الماء وقيل في طهوريته اذ لا يجب بعد استعماله
غسل الراس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل على التقديرين واحد وهو انه يحكم بانه
لا ينجس الماء الطاهر ولا يزول الحدث الحاضر بالشك ولم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة
لاستلزامه الحكم بزوال الحدث وايراد دليل النجاسة بخلافه اذا جعل طاهرا غير طهور
وضم التيمم اليه وهو اي التعارض في الكتاب والسنة اما بين ايتين وقراءتين
في اية واحدة كقراءتي الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى
تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب او سنتين قوليين او فعليين
او مختلفين او اية وسنة مشهورة او متواترة والمخلص عن التعارض اي دفعه
وبيان انه غير واقع وهو غير الترجيح الذي يأتي بيانه لان التعارض للتناقض الذي تضمنه
يندفع بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعه من جهة الدليل في ترجيح احدهما
ببيان انه اقوى فلا يعتبر الاخر اما من قبل الحكم او الحال او الزمان اما الاول فبان
يوزع الحكم باضافة ثبوت بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل اخر كقسمة المال
المدعى بين المدعيين المبرهنين او بان يحمل على تغايره حكم الدليلين كان يكون
احد الحكمين دنيويا والاخر اخرويا كما في ايتي اليمين في البقرة لا يؤاخذكم الله
باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي المائدة بما عقدتم الايمان فالاولى
تقتضي المؤاخذة بالغموس لانها مكسوبة للقلب مقصودة له والثانية تنفيها
لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي فيه رجاء الصدق فيدفع بان المؤاخذة
التي في المائدة دنيوية لتفسيرها بالكفارة والتي في البقرة مطلقة فتنصرف لاطلاقها
الى الاخروية ولان المنوط بالعزيمة هو العقاب لا وجوب الكفارة فان اليمين مما
هزله جد واما الثاني وهو المخلص من قبل الحال فبان يحمل كل من الدليلين على حال
حمل قراءتي التخفيف والتشديد في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن على حال انقطاع
الحيض في العشرة وحال انقطاعه في اقل فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر
قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة

والمشدد على الاقل ولم يعكس لانها اذا طهرت بعشرة حصلت الطهارة بالكلية
لعدم احتمال العود وباقل منها يحتمل العود فاحتيج الى الاغتسال لتاكد الطهارة واما
الثالث وهو المخلص من قبل الزمان فباختلاف زمان الحكم الذي تضمنه الكلام ويرتفع
التناقض او اختلاف زمان الورود اي ورود الدليلين صريحا وعلى تقدير اختلاف
زمان الورود صريحا فالمتاخر من الدليلين ناسخ للمتقدم منهما كآيتي العدة الاولى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والاخرى والذين يتوفون منكم الآية
وقد سبق في بحث العام او دلالة كالحاظر يوخر عن المبيح نقلا بالحديث وهو قوله عليه
السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال وعقلا بانه لو قدم الحاظر
لتكرر التغيير وهو المراد بتكرر النسخ في عبارة القوم وذلك لان اصالة الاباحة في زمن
الفترة قبل شريعتنا لا في اصل الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى في زمن من
الازمنة قال تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير فلو قدم الحاظر المغير للاباحة الاصلية
لتغير المبيح المتاخر فيتكرر التغيير بالضرورة وتكرر التغيير زيادة على نفس التغيير
فلا يثبت بالشك ونحو المثبت يوخر عن النافي لما مر من لزوم تكرر التغيير لان
النافي لو جعل موخرا لغير المثبت المغير للنفي الاصلي وعند عيسى بن ابان ان النافي
كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه اخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت
وبعضها على تقديم النافي فاحتيج الى بيان ضابطة فقيل وبها ترجح احدهما
على الاخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان
تحقق انه بالدليل فهما سواء وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر ولهذا قلت
انه لم يعرف النفي بالدليل والا اي وان عرف به فمثل المثبت اي فالنافي مثل المثبت
في الدرجة فيحتاج الى الترجيح بطريق اخر وان احتمل النفي الوجهين اي انه يعرف بالدليل
وانه يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلي ينظر فيه اي يتامل في ذلك النفي فان تبين
انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات
اولى فالنفي في حديث ميمونة وهو ما روي انه عليه السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف

يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روي انه عليه السلام تزوجها
وهو حلال ورجح رواية ابن عباس على رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط
والاتقان واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل
فانه بينة كانه كالاثبات فيجب العمل بالاصل والا فالنجاسة وعلى هذا الاصل
يتفرع الشهادة على النفي واما في معارضة القياس عطف على قوله في
الكتاب فلا نسخ ان علم تاخر احدهما اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم و
لا تساقط ان لم يعلم التاخر ولم يوجد المخلص كما في النصين حتى يعمل بعده بظاهر
الحال اذ في النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل
واما في القياسين فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون مفيدا في حق العمل
وان كان بالشرط الآتي بل الواجب على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته
العمل بايهما شاء بشهادة قلبه وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان
لا يبقيان حجة في اصابة الحق وقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه
فيرجح عليه واما **الترجيح** فهو في اللغة اثبات الفضل في احد جانبي المعادلة
وصفا اي بما لا يقصد المماثلة فيه ابتداء كالحبة في العشرة بخلاف الدرهم فيها
ومنه قوله عليه السلام زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا نزن اي زد عليه
فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن للزوم الربوا و
في الاصطلاح اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا تمييز في اضافة فضل
الى احد وقد علم مما سبق بعض وجوهه اي وجوه الترجيح الكائنة في الكتاب
والسنة بالمتن وهو ما يتضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهي والخاص والعام
ونحو ذلك والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على
المفسر ونحو ذلك والسند وهو الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور واحاد
مقبول ومردود والترجيح باعتباره يقع في الراوي كالترجيح بفقهه وفي الرواية
كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل السماع

كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله وقال الاخر قال رسول الله وفي المروي عنه
كترجيح ما لم يثبت انكار روايته على ما ثبت والحكم كترجيح الحظر على الاباحة والامر
الخارج كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة
في المطولات وعلم مما سبق ايضا بعض وجوه الترجيح في القياس بالاصل الموجب
اصله اما بقطعية حكم اصله لا يقال الظني لا يعارض القطعي لان الترجيح انما هو بين
القياسين ولا يكون القياس بقطعية حكم اصله قطعيا واما الموجب فقوة ظن والادلة
الظنية فيقضى بما ذكر في ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه شرعيا لا كالعدم
الاصلي واما بالاتفاق على عدم نسخه واما بالاتفاق على عدم جريه على سنن القياس
واما بالاتفاق على كونه معللا في الجملة وبحسب حكم الفرع اما بمشاركته للاصل
في نوع الحكم والعلة ثم في نوع العلة ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الاقرب فالاقرب
واما بنحو ما مر في النص بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على الندب والاباحة
والكراهة والاثبات على النفي واما بثبوته قبل القياس اجمالا والقياس للتفصيل
فانه اولى من ثبوته ابتداء للاختلاف في الثاني واما بقطع وجود العلة فيه واما بقوة
ظن وجودها وبحسب العلة اما بقطعيتها كالمنصوصة والمجمع عليها واما بقوة
مسلكها كالنص الظاهر بحسب مراتبه السالفة والاجماع على غيرها من المسالك
واما بالاتفاق على صحة عليته فالمتحدة اولى من المتعددة والوصف الحقيقي من
الاقناعي والثبوتي من العدمي والباعث من مجرد الامارة ان جوزوا والمنضبطة
من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة ان جوزوا والمؤثرة على الكل
وعلى هذا القياس وبحسب الامر الخارج ويجري فيه ما مر في النص من الوجوه ومنه عدم
لزوم المحذور من تخصيص عام وترك ظاهر وترجيح مجاز وغير ذلك وقد جرت
عادة القوم انهم ذكروا في الاخير اعني القياس اربعة من وجوه الترجيح الاول
قوة الاثر كما في الاستحسان والقياس ان الاستحسان اذا قوي اثره يقدم على القياس
وان كان ظاهر التأثير اذ العبرة لقوة التأثير لا الوضوح والخفاء لان القياس انما

صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف
الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة ليختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية
وهي مما لا تتفاوت وانما اشتراطها لظهور جانب الصدق والثاني قوة ثبات
اي الوصف على الحكم المشهود به والمراد به فضل التأثير بان يكون الزم له من لزوم الوصف
المعارض لحكمه لثبوت تأثيره بالادلة المتعددة من النص والاجماع دون المعارض
كقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يشترط تعيينه بالنية كالنفل فانه لتعينه
لا يحتاج الى تعيين النية اولى من قول الشافعي انه فرض فيشترط تعيينه كالقضاء
لان تأثير الفرضية في الامتثال لا التعيين ولذا جاز الحج بمطلق النية وبنية النفل وعنده
وتؤدى الزكوة عند هبة جميع المال من الفقير او التصدق والثالث كثرة الاصول
التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن
تكراره كسائر الممسوحات اولى من قول الشافعي انه ركن فيسن تكراره
كالغسل اذ يشهد لتأثير المسح في عدم التكرار اصول كمسح الخف والتيمم والجوارب
والجبيرة ولا يشهد لتأثير الركن في التكرار الا الغسل قيل كثرة الاصول ككثرة
الرواة في الخبر وايضا الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف
لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوته ولزومه فهي كالشهرة او التواتر او موافقة
رواية الاعلم نعم هذا قريب من القسم الثاني بل الاول قال شمس الائمة الثلثة
راجعة الى الترجيح بقوة تأثير الوصف والجهات مختلفة فالمنظور في قوة الاثر
الوصف وفي الاخيرين الاصل والرابع العكس اي عدم الحكم عند عدم الوصف
كقولنا في مسح الراس مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه فان كل ما ليس
بمسح يسن تكراره من قوله ركن فيسن تكراره لعدم انعكاسه لان المضمضة
متكررة وليست بركن اعلم ان التعارض كما يقع بين الادلة فيحتاج الى
الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون كل من القياسين مرجحا من وجه
فشرع في بيانه فقال واذا تعارض ضربا اي سببا الترجيح فالذاتي اي

الوصف القائم به بحسب ذاته او بعض اجزائه اولى من الحالي اي الوصف القائم
بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار الى الاول بقوله لسبق الذات
وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كالاجتهاد امضى حكمه فلا
ستمال لانه اذا حكم بشهادة مستورين بالنسب والنكاح لرجل لم يتغير بشهادة
عدلين لآخر وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف والى الثاني بقوله
وقيام الحال به اي بالذات وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه
فلو رجحنا الحالي العارضي لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا في صوم رمضان
اذا وجد النية في اكثر اليوم يصح وقال الشافعي لا يصح لانتفاء النية في بعض
العبادة وترجيحنا بالكثرة اولى من ترجيحه بالعبادة فان قلت ما ذكره
انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال
الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت قد اشير في تعريف
الذاتي والحالي ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم
بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج
عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل
الشارع والا فكما ان العبادة حال الامساك فكذلك الكثرة **تذييل**
كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماها تذنيبا تكميلا للمقصود
كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة ببحث المردودة وسماها تذييلا والمناسبة
لا تخفى على الفطن فقال وقد يرجح اي قد يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر
من قبل الشافعي فيه بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع
باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر المخالف للاصل الاول
شبه من وجهين او وجوه لان القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن
ولا شك ان الظن يزداد قوة بكثرتها اي كثرة الاشباه كالاصول
اي كما يزداد بكثرة الاصول قلنا الاشباه علل اي اوصاف تصلح ان تجعل علل

علا وكثرتها اي كثرة العلل لا توجب ترجيحا ككثرة الآيات والاخبار بخلاف
كثرة الاصول فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته
على الحكم فاما هناك فالاصل واحد والاوصاف متعددة اذ كل شبه وصف على
حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة مثاله
قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه
كجواز دفع الزكوة لكل واحد منهما لصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه وقبول الشهادة
من الطرفين وجريان القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص
لا يجري فيهما من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب فلا يعتق كابن العم وهذا باطل
لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح بكثرة القياس لا يجوز ومنها اي من الوجوه
الفاسدة عموم الوصف الذي جعل علة مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل
بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم
يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا
الكثير فكان التعليل بالطعم اولى لانه اوفق بالمقصود لان المقصود من التعليل تعميم
حكم النص وهو فاسد لان خاص اصل الوصف وهو النص فانه فرعه لكونه مستنبطا
منه راجح على العام عنده لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما سبق في
مباحث التخصيص فكيف يصح هذا ان يجعل العام راجحا على الخاص واقول
فيه بحث لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدلالة
على المعاني ولما كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدم على
العام بخلاف العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة حكم في الفرع والاعم
افيد ولان التعدي غير مقصود من التعليل عنده حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل
الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدي واقول فيه ايضا بحث لانه وان
جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف باولوية المتعدية بلا مرية ومنها اي من الوجوه
الفاسدة قلة الاجزاء فالعلة البسيطة كالثمنية او الطعم اولى من ذات جزئين

لقربه من الضبط وبعده عن الغلط والخلاف وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا الصور
بعض ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحا المتعدد فيما نقول باعتبار
التاثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فيه فاين
هذا من ذلك ومنها اي من الوجوه الفاسدة كثرة الادلة لان الظن بها اقوى
والبعد عن الغلط اذ كل منها يفيد قدرا من الظن ولان ترك الاقل اسهل من ترك
الاكثر وهو فاسد لمعنى الترجيح لغة وعرفا فانه يدل على الرجحان وهو لا يكون
الا بالوصف التابع لا بالامر المستقل ولان استقلال كل من الادلة بافادة
المقصود جعل الغير في حقها كان لم يكن لانه يؤدي الى تحصيل الحاصل فان قيل
انستر في انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة
على الفساد بالكثرة في صوم غير منوي من الليل ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع
كما لم نرجح بكثرة الاصول اجيب بان السر فيه ان الكثرة معتبرة في كل موضع
يحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع وانها
غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد
منها لا بالمجموع وكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة
الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التي في الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو
لا بكل واحد وكثرة الادلة من الثاني لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود
الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا المجموع من حيث المجموع واذا بطل الترجيح
بكثرة الادلة فلا يرجح اي لا يقع الترجيح بين الروايتين بكثرة الرواة ما لم يشتهر
اي ما لم يبلغ حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية لا تحصل ولا يترجح نص باخر اي
بنص اخر وكذا القياس اي لا يرجح قياس بقياس يوافقه في الحكم دون العلة
ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة
اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة
القياس ومعناه الذي به يصير حجة هو العلة لا الاصل المقصد

المقصد الثاني من الكتاب في الاحكام وما يتعلق بها لما فرغ من مباحث الادلة
فشرع في مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه
وهو مرتب على اربعة اركان كما كان مباحث الادلة كذلك ركن في الحكم وركن
في الحاكم وركن في المحكوم به وركن في المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد
الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبالواسطة
انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعل يصير المكلف محكوما عليه الركن الاول
في الحكم عرفه بعض الشافعية بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب
توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذ الظاهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعدوم
على قول الشيخ والتعريف في افعال المكلفين للجنس مجازا فيتناول حكما كل مكلف
بخصوصه كخواص النبي عليه السلام وبه يندفع ما يقال لا يندرج تحت حكم اذ لا حكم
يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب
غير الله وبوصفه بالمتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته
وافعاله قيل لكن يبقى تحته مثل والله خلقكم وما تعملون والقصص فلا يطرد
فزيد بالاقتضاء او التخيير اي اقتضاء الفعل او تركه او تخييره بينهما ليخرج ذلك
ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب الشارع بتعلق شيء
بالحكم التكليفي وحصول صفة له باعتباره ككونه دليلا له او سببا او شرطا او
تعريف الحكم
مانعا او غير ذلك فزيد او الوضع لتعميمه ولما كان الحكم في اصطلاحنا ما ثبت
بالخطاب لا هو قلت وهو اثر خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير او الوضع فهو اي الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الاول تكليفي
والثاني وضعي اما التكليفي وهو اثر الخطاب المذكور فاما ان يكون صفة لفعل
المكلف كالوجوب ونحوه من الحرمة والندب فانها صفات للصلوة والقتل
والنوافل مثلا او يكون اثرا له اي لفعل المكلف ولا بحث عنه ههنا كالملك
فانه اثر لفعله الذي هو الشرى ونحوه وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنفعة

وثبوت الدين في الذمة والاول اي ما هو صفة لفعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي
في مفهومه وتعريفه اولا وبالذات المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ
الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الاخرة كالثواب
على الفعل والعقاب على الترك المعتبر في مفهوم الوجوب وانما قيد الاعتبار بالاولية
لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس
المراد باعتبار المقصود الدنيوي والاخروي ابتناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة
بالدنيا والاخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة
الخمر على حكمة اخروية فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزم
بالشروع باداؤها تفريغ الذمة اما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لما سيجيء
في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف فقط والاول وهو الذي يعتبر فيه
المقاصد الدنيوية ينقسم الفعل باعتباره الى صحيح وباطل وفاسد والى منعقد
وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره وذلك لان المقصود الدنيوي في العبادات
تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية وهي الاغراض المترتبة على العقود
والفسوخ كملك الرقبة وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة
في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة
ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك الى المعاملات فكون الفعل موصلا الى المقصود
الدنيوي كما ينبغي يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا
والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجة
يسمى فسادا والفعل فاسدا ثم في المعاملات احكام اخرى منها الانعقاد وهو
ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب
الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن
دفعه ويعلم منها مقابلاتها فظهر زيادة قيد كما ينبغي في تعريف الصحيح والفرق
بينه وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فليتامل والثاني وهو ما

ان يعتبر فيه المقاصد الاخروية ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة وهي
ما شرع ابتداء غير مبني على اعذار العباد فان كان اتيانه راجحا على تركه عند الشارع
بالنص عليه او على دليله فمع المنع من الترك بقطعي من الادلة فرض ومع المنع من الترك
بظني من الادلة واجب وان كان اتيانه راجحا على تركه بلا منع من الترك سنة
ان كان ذلك الفعل طريقة مسلوكة في الدين سلكها الرسول صلى الله عليه وسلم
او غيره ممن هو علم في الدين قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي والا اي وان لم تكن طريقة مسلوكة في الدين فنفل ويسمى مستحبا ومندوبا
ايضا وان عكس عطف على قوله فان كان اتيانه راجحا على تركه اي ان كان
تركه راجحا على اتيانه فمع المنع من الاتيان حرام وبلا منع منه مكروه وان استويا
اي طرفا الاتيان والترك في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان
الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهايم والصبيان والمجانين ونحو ذلك
فمباح فان قيل جميع ذلك مما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات
المستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان يكون التعريفات
المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الرجحان والاستواء اشارة الى
معنى الثواب والعقاب فان قيل قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من احكام
ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطي الثابتة
بالطلاق اجيب بانها من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطي فعل المكلف ولا
منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له فان قيل عد المباح من قبيل
الحكم التكليفي غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام في الاباحة
قلنا ذلك من باب التغليب فان قيل لا يخفى ان الرخصة الاتية ايضا تتصف
بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى لتخصيص العزيمة
قلنا ايضا فيها بها من ضرورة كونها من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية
ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبنية على امرين احدهما

وجود الاقسام على التمام وهو في الاولى لا الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة او
حراما يستوجب العقاب والثاني كون الجهة التي بها صح التقسيم وحصل الاقسام
معتبرا في المقسم اولا وبالذات ولا يكفي وجودها فيه في الجملة فان اللفظ الموضوع
اذا قسم من حيث الوضع الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه
الى الخاص والعام والمشترك فكذا الحال هنا فان جهة المشروعية التي هي مبنى التقسيم
الى الاقسام المذكورة وان وجدت في الرخصة لكنها ليست اولا وبالذات كما في العزيمة
بل المعتبر فيها بالذات جهة الخفة المبنية على العذر كما سيظهر ان شاء الله تعالى
الفرض
واذا عرفت ما ذكرنا من مفهومات الاقسام فالفرض لازم علما وعملا اي يلزم اعتقاد
حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي فيكفر منكره بالقول او الاعتقاد ويكفر
مستخفه ايضا لان الاستخفاف بالشرع اليقيني يوجب الكفر لانه دليل الانكار
ويفسق تاركه بلا عذر كالاكراه والنسيان وقد يطلق الفرض على ما لم يثبت بدليل
قطعي بل على ما يفوت الجواز بفوته ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند ابي حنيفة حتى يمنع
تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وكمقدار الربع في مسح الراس فانه لم يثبت بدليل
قطعي فلا يكفر منكره بل يفسق اي الحكم بكونه ضالا لا فاسقا ان استخف باخبار
الآحاد لان رد خبر الواحد والقياس بدعة لا ان كان مؤولا فانه لا يفسق
ولا يضلل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف ثم ان حصل المقصود من فرضيته
فرض الكفاية
بمجرد حصوله ففرض كفاية كالجهاد المقصود منه اعلاء كلمة الله تعالى باذلال اعداء الله
وحكمه اللزوم على كل اي كل واحد من المخاطبين وسقوطه بفعل البعض لان الجميع اذا
تركوا اثموا فلو لم يكن اللزوم على كل لما اثموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ
ولا نسخ بعد النبي عليه السلام قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل
شرعي متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلي لارتفاع شرطه وهو فقد المقصود وقيل
يجب على البعض لانه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض قلت لا نسلم اللزوم
كيف وقد يسقط ما في ذمة الاصيل باداء الكفيل والاختلاف في طريق الاسقاط

الاسقاط لا ينافي وحدة الساقط في الحقيقة كما في الكفالة وان لم يحصل المقصود
من شرعيته لكل احد الا بصدوره منه ففرض عين كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس
الامارة بتكرار الاعراض عما عداه والتوجه اليه في الصلوة وحكمه اللزوم على من فرض
عليه حتما وقطعا حتى لا يبرأ ذمته باداء غيره وقد يفرض واحد مبهم من امرين فصاعدا
كما في خصال الكفارة فان الواجب عندنا احدها مبهما وتحقيقه ان الواحد من تلك الامور
من حيث مفهومه الذي لا يتعداها معلوم ومن حيث تعدد ما صدق عليه مبهم ومخير فيه
ومعنى وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معين ما وان كان نفسه واحدا اجنبيا
الواجب
ومعنى تخييره التخيير في ايقاعه بين المعينات وكان الواجب معلوما كلف بايقاعه
معينا لكن يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خير بينها والواجب لازم
الا علما اي لا علما فهو كالفرض العملي الا في الفوت اي فوت الجواز بفوته فان
الواجب ليس مثله في ذلك بل في انه جاحده لا يكفر بل يفسق ان لم يكن مؤولا
وقد استخف باخبار الآحاد وقد يطلق لفظ الواجب على الفرض ايضا
فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ان يكون اتيانه راجحا على تركه مع المنع سواء
ثبت بقطعي او ظني كقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك وتارك
كل من الفرض والواجب يستحق العقاب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد
العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه للنصوص
الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة
لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى
السنة
عندهم والسنة نوعان الاول سنة الهدى اي المكمل للدين وتاركها
مسيء يستحق اللوم كصلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة والسنن
الرواتب ولذا لو تركها قوم عوتبوا او اهل بلدة واصروا قوتلوا والثاني
قال محمد في كتاب الاذان تارة يكره واخرى اساء والثاني سنة الزوائد
وتاركها لا يستحق اي اللوم كتطويل اركان الصلوة وسيره عليه السلام في لباسه

كالبيض وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد في كتاب الاذان وغيره لا بأس ومطلقها
اي مطلق السنة بان يقال انه من السنة كذا مطلق عندنا اي شامل لسنة النبي
عليه السلام وسنة غيره خلافا للشافعي فانها عنده مختصة بسنة الرسول
عليه السلام وقد تطلق السنة على الثابت بها كما روي عن ابي حنيفة ان الوتر
سنة وعليه يحمل قولهم عيد ان اجتمع احدهما فرض والآخر سنة اي واجب بالسنة

النفل

والنفل يثاب فاعله اي يستحق الثواب ولا يسيء تاركه او رد عليه صوم المسافر
والزيادة على ثلث آيات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه
واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت
نفلا فانقلبت فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله فاقرءوا ما تيسر من القرآن
كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسد يجب القضاء ويعاقب على
تركها كما سيجيء وهو دون السنن الزوائد في المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة
في الدين وسيرة النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف النفل ويلزم النفل بالشروع فيه
قصدا حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وفي عدم
الاتمام ابطال المؤدى ولان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون
اولى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابطال الشيء وصيانته عن البطلان
اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة
ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو البقاء
الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى وانما قال قصدا
احترازا عما اذا شرع في الصلوة الوقتية ظانا انه لم يصلها وقد صلاها فيكون
نفلا مشروعا فيه ولا يجب اتمامها لانه لم يشرع فيها قصدا والحرام يستوجب

الحرام

العقاب اي يستحق فاعله العقاب على فعله وهو اي الحرام اما لعينه ان كان
منشأ الحرمة عينه كالخمر والخنزير والميتة او لغيره ان كان منشأ الحرمة غيره
اي غير ذلك الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق في الاول بعينه فاخرج

فاخرج المحل عن قبول الفعل فعدمه لعدم محله كصب الماء وليس ذلك من قبيل اطلاق
المحل على الحال او حذف المضاف وفي الثاني تلاقي الحرمة الفعل والمحل قابل له
كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة بسط له في بحث الحقيقة والمجاز والمكروه

المكروه

نوعان الاول تنزيهي وهو الى الحل اقرب والنوع الثاني تحريمي وهو الى الحرمة
اقرب والفرق بينهما من وجهين الاول انهما بعد ان لا يعاقب فاعلهما يعاتب
الثاني اكثر من الاول والثاني انه يتعلق بالثاني محذور دون العقوبة بالنار كحرمان
الشفاعة لقوله عليه الصلوة والسلام من ترك سنتي لم تنله شفاعتي فان قلت
كيف التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قلت
المنفي بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثاني حقيقتها اذ من الجائز ان
لا يستحق احد بسبب تقصيره الحرمان عن الشفاعة ويشفعه الرسول صلى الله عليه وسلم
بسبب كمال شفقته لامته العصاة اللهم لا تجعلنا من المحرومين عن شفاعته وهذا
اي المكروه التحريمي حرام عند محمد رحمه اي حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على
الترك لكن لا بدليل قطعي بل ظني فيقابل الواجب كما يقابل الحرام الفرض والعزيمة

بيان الرخصة

الثاني رخصة وهي ما شرع ثانيا مبنيا على العذر وهي انواع اربعة نوعان من الحقيقة
اي رخصة حقيقية لكن احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز اي يطلق
عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر
وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقية والا فمجاز والحقيقية
ان كانت مع عدم تراخي حكم السبب فاحق بكونه رخصة والا فغيره والمجاز ان
لم يكن له شبهة حقيقة الرخصة بالنظر الى غير محلها بل كان نسخا فاتم في المجازية والا
فغيره اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة فان قيل يلزم منه اجتماع
الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة ههنا
انه يعامل معاملة المباح بترك المواخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو
كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان وكافطار المكره

في رمضان وجناية على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحترمة
كالدلالة على مال غيره وكما في ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما في تناول
مال الغير مضطرا وحكمه انه يوجر ان قتل باخذ العزيمة اما الرخص فلان حق الغير لا يفوت
الا صورة لبقاء التصديق معنى في الكفر اكراها والقضاء في الصوم والجزاء في الاحرام
والضمان في مال الغير والانكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت
صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح فله ان يقدم حقه واما الاجر ان قتل فلانه
بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه وهو مشروع كالجهاد وعلى طمع الظفر على الاعداء
او النكاية والاضرار عليهم او اغراء المسلمين عليهم وقد فعله غير واحد من الصحابة
ولم ينكره الرسول صلى الله عليه وسلم عليهم بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم انه يقتل
من غير شيء من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا لانه القى بنفسه في التهلكة
من غير اعزاز للدين ومن بذل النفس اقامة للمعروف تفريق جمع الفسقة ظاهرا
فان اسلامهم يدعو الى انه يتخاشى في قلوبهم وان لم يظهروه واما الثاني فكما استبيح
مع قيام سبب العزيمة وحكم الرخصة تراخي حكمه المراد بالاستباحة ههنا مطلق
الاذن لا بمعنى تساوي الطرفين لينافي حكمه الاتي فان قيل المحرم قائم في القسمين
جميعا فكيف اقتضى تابيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات
جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص في ذلك فيتحمله بخلاف دلالة وجوب الايمان
فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها
ويدوم بدوامها كافطار المسافر فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار
وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قائم لعموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
اي حضر ولهذا لو ادى كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله فعدة من
ايام اخر وحكمه ان العزيمة اولى عندنا لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت
لليسر وهو حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى الثواب بخصوص العزيمة
وتضمن اليسر بخصوص الرخصة فالاخذ بها اولى الا ان تضعفه العزيمة كالصوم فيكون

فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فمات كان آثما لتفويت نفسه بمباشرته بلا حصول
المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكره على الافطار حتى قتل فانه يثاب لانه لم
نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره مستديم للعبادة في الصوم مستقيم على
الطاعة فيوجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا لانه في هذا وجد سبب الصوم
لكن تراخي حكمه بالنص فكان في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر
بخلاف الاول فان الحكم الاصلي الذي هو الحرمة قائم فيه مع المحرم وليس فيه شبهة
كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة من الثاني
واما الثالث الذي هو رخصة مجازا وهو اتم في المجازية وابعد من الحقيقة من الاخر
فما وضع عنا اي ارتفع ولم يشرع علينا من الاصر هو الثقل الذي يأصر صاحبه اي
يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة
التوبة والاغلال هي ايضا مثل لما كانت في شرائعهم من الاشياء الشاقة
كتعيين القصاص في العمد والخطاء وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة
ونحو ذلك مما كانت في الشرائع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا
ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب
معدوما في حقنا فالحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا واما الرابع الذي
هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث فما سقط عنا مع
مشروعيته لنا في موضع اخر المراد السقوط من بعض الامة مع مشروعيته لبعض
اخر فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيها بحقيقة
الرخصة بخلاف الثالث فانه ليس بمشروع في حقنا اصلا فيكون ابعد من الحقيقة
كالسلم فانه بيع والاصل في البيع ان يلاقي الاعيان لنهيه عليه السلام عن بيع ما ليس
عند الانسان وهذا الحكم مشروع في سائر البياعات لكنه سقط في السلم حتى لم يبق
التعيين مشروعا اصلا وكالخمر والميتة للمضطر والمكره فان حرمتهما
ساقط في حقهما لخوف الهلاك على النفس حتى لم يبق مشروعة عندنا وتثبت

بالاباحة حتى اذا اصبر ومات اثم ان علم بالاباحة في هذه الحالة لانه في المكث في الحرمة
خفاء فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسبيجابي قيل في وجه سقوط الحرمة لنا
الاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى يضاد حكم
المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل
اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس مذهبنا كما سبق فالصواب
ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى منه فيثبت التحريم
في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت
عليه فان قيل استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان في حال الضرورة متحقق
لقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان مع انه لم يدل
على اباحته اجيب بانه ليس استثناء من الحظر بل هو استثناء من الغضب اذ
التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء
ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز ان يكون مستباحا ووجه اخر وهو ان حرمة الخمر
لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سراية الخبث ولا صيانة للبعض عند
فوت الكل وكقصر المسافر فانه رخصة اسقاط عندنا فاتمام المسافر بنية الظهر
لا يجوز كاتمام الفجر وبنية الظهر والنفل اساءة وترك القعدة الاولى مفسد لما روي
ان عمر رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم انقصر الصلوة ونحن آمنون
فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق
بما لا يحتمل التمليك اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد
كعفو القصاص او هبته او تصدقه وتمليكه من الولي ونحو ذلك فممن يلزم طاعته اولى
بان لا يتوقف على القبول لانه تمليك الله تعالى في محل لا يقبله لا يرتد مطلقا كالارث
بخلاف تمليكنا في الاعيان فهو محل لا يقبله اذ لم يرتد من العبد فمن الله تعالى اولى لان
التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا ولا رفق في هذا التخيير لتعين القصر له بخلاف
التخيير في انواع الكفارات وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف

رخصة الصوم فان اليسر متعارض اذ مشقة السفر معارضة بخفة الشركة مع المسلمين
ورفق الاقامة بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته فان قيل اكمال
الصلوة ان كان اشق فثوابه اكثر فينبغي التخيير اجيب بان الثواب الذي يكون
باداء الفرض فيهما سواء ومسح المتخفف فان غسل الرجل الذي هو عزيمة يسقط
في مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم
فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع لليسر ابتداء وكان من قبيل المجاز
لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل تادى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط
كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة
كاملة كما في المسح على الجبيرة لان المسح يصلح رافعا للحدث السارى الى القدم وان
الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة
بالخف وجعله مانعا من سراية الحدث الى القدم وحكمه اي حكم هذا القسم من الرخصة
ان العزيمة لا تبقى مشروعة فيه وقد بينا ذلك في الصور المذكورة فان قيل قد صرح
الفقهاء بان من رأى المسح ولم يمسح اخذا بالعزيمة يثاب ولا ثواب في غير المشروع
قلنا العزيمة لم تبق مشروعة ما دام متخففا والثواب باعتبار النزع والغسل
واما الوضعي عطف على قوله في اول المقصد الثاني اما التكليفي ولما كان فيه نوع خفاء
عرفه فقال فان الخطاب يتعلق بشيء بالحكم التكليفي وحصول صفة له اي لذلك
الشيء باعتباره اي اعتبار الحكم التكليفي فالمتعلق اي الشيء الذي يتعلق بالحكم
التكليفي ان دخل في الاخر وهو الحكم التكليفي فركن والا اي وان لم يدخل فيه فان
اثر المتعلق فيه اي في الاخر فعلة والا اي وان لم يكن مؤثرا فيه فان اوصل
المتعلق اليه اي الى الاخر في الجملة فسبب والا اي وان لم يوصل اليه فان توقف عليه
اي على المتعلق وجوده اي وجود الاخر فشرط والا اي وان لم يتوقف عليه وجوده فلا
اقل من الدلالة عليه اي على وجوده فعلامة اما الركن فما يقوم به الشيء اي يدخل في
قوامه فيكون جزءا له وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشيء لصدقه على المحل

وهو اي الركن قسمان الاول اصلي ان لم يعتبر حكم الشيء الذي يقوم بالركن باقيا عند
انتفائه اي انتفاء الركن كالتصديق للايمان والثاني زائد ان اعتبر حكم ذلك الشيء
باقيا عند انتفائه لعذر وان انتفى ذلك المشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء
الجزء فاندفع ما يقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى
الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لا نعني
بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي
بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب
باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب
بانتفائه كان شبيها بالامر الخارجي فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهو اي اعتبار
الزيادة اما بحسب الكيفية كالاقرار في الايمان فانه كيفية معتبرة في الايمان
بالركنية فانه لا يسقط حالة الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط لعذر الاكراه
او بحسب الكمية كالاقل في المركب منه وفي الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل
الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة
في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فداخلة في حقيقته
حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم واما العلة وهي لغة المغير كالمرض لا يقال
المريض قد يولد مريضا لانا نقول انه متغير ايضا في اصله النوعي سمي بها العلة
الشرعية لتغييرها الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت
لتكرر الحكم فما يضاف اليه وجوب الحكم خرج به ما يضاف اليه وجوده كالشرط
ابتداء خرج به ما يضاف اليه وجوبه لكن بواسطة كالسبب وعلة العلة ونحوهما وخرج
العلل الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا وهي اي العلة الشرعية مقارنة
للمعلول بالزمان كالعقلية في العلل وعليه الجمهور اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال
بثبوت العلة على ثبوت الحكم ولبطل غرض الشارع في وضع العلل للاحكام ومنهم
من فرق بينهما وجوز التراخي اي تراخي الحكم عن العلة اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا

فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية
لان ايجاب العلة بعد وجودها والا كان المعدوم مؤثرا فاذا جاز تقدمها بزمان
جاز باكثر لان الشرعية بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة
كفسخ البيع والاجارة مثلا في زمن بقائها بخلاف الاستطاعة التي هي العلة
العقلية فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول
بلا علة وخلو العلة عن المعلول قلنا اولا بعدية الايجاب رتبة مسلمة وليس
محل النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لا يكون المؤثر
معدوما كما بين حركتي الاصبع والخاتم وثانيا منقوض بالعلل العقلية اذا كانت
اعيانا لا اعراضا وثالثا قبول الفسخ يستدعي وجود الحكم لانه المورد له لا وجود
العلة حتى يبقى كيف وهي حروف واصوات ولو سلم ان مورد الفسخ العلة فكونها
بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلا يثبت فيما وراءها وهي اي العلة سبعة
لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التاثير ولا الترتب لا يوجد العلية اصلا وان وجد
احدها منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام
اخرى وان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم اخر فيحصل سبعة ولذا قال اما علة
اسما ومعنى وحكما وهي العلة الحقيقية بان توضع اي العلة له اي للحكم هذا تفسير العلة
اسما ويلزمه ان يضاف الحكم اليها وتؤثر اي العلة فيه اي الحكم هذا تفسير العلة معنى
ولا يتراخى الحكم عنها اي العلة هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق فانه علة اسما و
معنى وحكما للملك وكذا النكاح علة كذلك للحل والقتل للقصاص واما علة اسما
ومعنى للوضع والتاثير لا حكما لتراخي المعلول عنه لانه لا يترتب ابتداء بل بواسطة
اعم من ان يكون التراخي حقيقيا زمانيا او رتبيا بالتوسط وهذا جنس تحته انواع
اربعة لان التراخي اما حقيقي او رتبي فعلى الاول اما ان يستند الحكم الى اول الوقت
او يقتصر الى وقت لا اضافة التحقيقية او التقديرية فان استند فاما ان يتراخى
الحكم الى ما لا يحدث بالعلة فيسمى ما يشبه اعني علة اسما ومعنى لا حكما او الى ما يحدث بها

فيسمى علة فيه معنى السبب وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصر سميت علة تشبه السبب
وعلى الثاني وهو ان يكون التراخي رتبيا يسمى علة العلة وقد اشير الى الاقسام
الاربعة بالامثلة والى مثال كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو ان
يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما لا يحدث بالعلة
كالبيع الموقوف فانه علة اسما للوضع ومعنى للتاثير ولذا يعتق باعتاق المشتري
موقوفا لا كما قبل البيع ويحنث به من حلف لا يبيع لا حكما لتراخيه الى الاجازة لكن
وعندها يثبت الملك من وقت البيع مستندا فيملك زوائده المتصلة والمنفصلة
لا مقتصرا فيظهر كونه علة لا سببا اذ السبب لا يستند اليه الحكم فان قيل هذا قول
بتخصيص العلة وهو تاخر الحكم عنها لمانع قلنا ذلك الخلاف في العلل المستنبطة
لا الوضعية شرعا والبيع بالخيار فانه علة اسما ومعنى للوضع والتاثير لا حكما كما عرف
في مباحث مفهوم المخالفة ان الخيار داخل على الحكم لكونه ادنى اذ لو دخل على السبب
لاستلزمه ودليل انه علة لا سبب ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب
كما في الموقوف ولهذا قلنا انه مؤثر الا ان الاعتاق ههنا لا ينفذ باسقاطه
لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف والثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا
ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما يحدث بالعلة كمرض الموت فانه موضوع
لتغيير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وحجر المريض عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة
والصدقة والوصية والمحاباة ومؤثر فيه شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به حتى
يملكه الموهوب له وينفذ تصرفاته لولا الموت ولما كان علة لترادف الالام المفضية
الى الموت صار بمنزلة علة العلة والجرح المفضي الى الهلاك بواسطة السراية فانه
كمرض الموت بعينه والرمي المفضي اليه بواسطة المضي في الهواء والنفوذ في المرمي
والسراية ولكونه بين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورث شبهة في وجوب القصاص
والتزكية عند الامام ابي حنيفة فانها موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحصن الحكم
بالرجم فيضمن المزكي عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة

تابعة لها من هذا الوجه فيضمن الشهود ايضا اذا رجعوا واما عدم لزوم القصاص
فلشبهة تخلل قضاء القاضي وقالا التزكية ثناء ليس بتعد ولا ضمان الا
بالتعدي ولذا لا ضمان الا على الشهود عند رجوع الفريقين قلنا عند الرجوع
ظهر انها تعد معنى والاعتبار للمعنى والثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة
التحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب كالايجاب المضاف
الى وقت نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتاثير لكن الحكم متراخ
للاضافة التحقيقية ومقتصر ولكن الاولين جوز ابو يوسف في النذر بالصلوة والصوم
في وقت بعينه التعجيل قبله فان المتراخي وجوب الاداء كصوم المسافر والاخير
لم يجوزه محمد اعتبارا للايجاب العبد بايجاب الله تعالى وشبهه بالسبب لان
السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اخر عنها الحكم
لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان
بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت من اوله ولم يتخلل بينهما زمان لا تكون
مشابهة للسبب والاجارة كذلك اي المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة
علة اسما ومعنى لوضعه وتاثيره في ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لتراخي
حكمه فان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في
حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة
ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد
انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وشبهها بالسبب للاضافة التقديرية كما عرف
تحقيقه انفا والنصاب قبل الحول فانه علة لوجوب اداء الزكوة اسما للوضع له
ولذا يضاف اليه ومعنى لتاثيره فيه لان الغنى يوجب المواساة لا حكما لتراخي
حكمه الى وصف النماء بالحولان وشبهه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى
حصول وصف النماء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر كاصله
ويحصل بيسر اشبه العلة والنصاب السبب ولو كان النماء علة حقيقية لكان

النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك والا لم يجز الاداء قبل الحول ولما لم يكن
الوصف مستقلا في الوجود اشبه النصاب العلة ايضا ولاصالته غلبت
شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب و الرابع وهو ان يكون التراخي ربما
وهو المسمى علة العلة كشراء القريب علة للعتق بواسطة الملك اسما لان
المضاف الى المضاف الى الشيء مضاف الى ذلك الشيء كالحكم المقتضي الى المقتضي
ولا شك انه مطلق الشراء او الملك وانه لم يوضع للعتق لكن شراء القريب
او ملكه وضع شرعا له ومعنى لان المؤثر في المؤثر مؤثر لا حكما كالظن والا
كانت علة حقيقية وليس كذلك اذ التوسط ينفي الاضافة الابتدائية واما
علة معنى وحكما لا اسما كاخر جزئيها اي العلة كالقرابة والملك فان المجموع علة
للعتق فايهما تاخر كان علة كذلك اي معنى لتاثير كل منهما في العتق اما القرابة
فلانها مؤثرة في الصلة والرق بقطعها ولذا صان الله تعالى هذه القرابة
عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح فباعلاهما اولى واما الملك فلانه
العتق يستفاد منه وحكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه منه لا اسما لان
العتق لما كان من احدهما ونفسه من الاخر كان الموضوع للعتق الكل لا كل واحد
فان الموضوع للعتق شرعا ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق اما تاخر الملك
فكشراء ابن بنت قرابته فالمشتري معتق حتى يصح نية الكفارة عند الشراء
لا بعده اذ لا يتراخى الحكم عنه واما تاخر القرابة فكدعوى احد الشخصين بنوة عبد
مجهول النسب ورثاه او اشترياه فالمدعي معتق وغارم نصيب الاخر
بخلاف اخر الشاهدين فان العمل بالقضاء وهو بمجموع الشاهدين بلا اعتبار
الترتيب واما علة اسما وحكما لا معنى كالسبب الداعي القائم مقام المسبب
المدعو اليه كالسفر المطلق والمرض المشق لرخصهما والنوم الموجب لاسترخاء
المفاصل للحدث ودواعي الوطي لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف
والنكاح لثبوت النسب والتقاء الختانين لوجوب الاغتسال والمباشرة الفاحشة

الفاحشة مع الانتشار وعدم الفاصل للحدث الا عند محمد فان كلا منها علة
اسما للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخي لا معنى لان المؤثر هو المشقة
وخروج النجس في الوطي وخروج المني والحدث والدليل اي سبب العلم القائم
مقام المدلول كالخبر عن المحبة والبغض في ان احببتني وابغضتني فانت كذا
لوقوع الجزاء باخبارها ويقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها فان كلا منهما علة
اسما للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخي لا معنى لان المؤثر هو المحبة
والبغض والداعي اليهما اي السبب المفضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه
واقامة الدليل مقام المدلول احد امور ثلثة اما دفع ضرورة لتعذر الوقوف
على حقيقة العلة كما في النوم والنكاح والالتقاء والخبر عما في القلب او دفع حرج
لتعسر الوقوف على حقيقة العلة مع امكانه كما في السفر والمرض والمباشرة
او الاحتياط كما في العبادات ودواعي الوطي في المحرمات واما علة اسما فقط
كالمعلق بالشرط على ما ياتي في مباحث الشرط فانه وقوع الطلاق بعد دخول الدار
ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر في
وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما
واما علة معنى فقط ويسمى وصفا له شبهة العلة كاحد وصفين ترتب
عليهما العلة كتركيب علة الربوا من القدر والجنس عندنا والعقود من الايجاب والقبول
فكل من الجزئين علة معنى لان له مدخلا في التاثير لكونه مقوما للمؤثر التام
لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير
الاخير او احد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس فعلى هذا كان لكل
من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل
لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا
الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته
على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام

اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وهو عند الامام
السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم
اليه الجزء الاخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر
والسبب المحض غير مؤثر واعترض عليه بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء
العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول واجيب بان
معنى ما تقرر لا تاثير تاما او بلا واسطة ولو سلم ان له تاثيرا لكن ليس في جزء
المعلول بل في نفسه فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه وبين
المعلول علة ولا يتخلل هنا لانه بعض العلة واما علة حكما فقط كالشرط في حكم
العلة كما سيجيء امثلته فان الحكم مترتب عليه من غير وضع وتاثير واما السبب
وهو في اللغة الطريق نحو فاتبع سببا والحبل نحو فليمدد بسبب والباب نحو
اسباب السموات والكل مشترك في الايصال فاصطلح لمعنيين اشار الى
الاول بقوله فما يكون طريقا الى الحكم فقط اي بلا وضع له وتاثير فيه وهذا يتناول
ما ليس يتعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت وما هو بصنعه لكن الغرض من
وضعه ذلك كالشرى للملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان
بالنسبة الى ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تاثيره فيما هو الغرض من وضعه
كالشرى لملك الرقبة فانه علة والى الثاني بقوله وقد يطلق اي السبب
على كل ما دل السمع على كونه معرفا لحكم شرعي وهذا اعم لتناوله كل ما يدل على الحكم
من العلل وغيرها فما سنذكر من اسباب الشرائع حقيقة بالثاني لا الاول لان
كلها او بعضها علة كما للعقوبات وهو اي السبب اربعة لانه افضاؤه اما
في الحال او في المآل والثاني سبب مجازي والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة
بينه وبين الحكم فان كل سبب لا بد ان يتخلل بينهما علة او لا والثاني سبب حقيقي والاول
ان ثبت الحكم به بغير موضوع له والا كان علة او ثبت بعده بلا تراخ فسبب
في حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخي او به بغير موضوع لمتخلل لم يوضع له فسبب

فسبب له شبهة العلة فتبين الاقسام الاربعة بقوله اما سبب حقيقي
وهو طريق الحكم بلا انضياف وجوب او وجود اليه اي وجوب الحكم ووجوده
وضعا متعلق بالانضياف وبلا تعقل التاثير في الحكم كما يعقل في سائر
اقسام السبب احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة واخرج بقوله بلا انضياف
وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها وضعا وبقوله او وجود اليه وضعا
الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد الوضع ليدخل فيه مثل انضياف ملك المتعة
الى الشرى فانه سبب لا علة وبقوله بلا تعقل التاثير الاقسام الباقية من السبب
لتعقل حقيقة التاثير او شبهته فيها اما الحقيقة ففي السبب الذي في حكم العلة
والذي له شبهة العلة اما الاول فلانضياف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له
والا كان علة العلة كما سيجيء تحقيقه واما الثاني فلانضياف ايضا لكنه امتاز
عن الاول لقصور معنى العلة في هذا فانه في رفع المانع بتراخي وجوب العلة ظاهرا
كحفر البئر بخلاف قطع الحبل وشق الزق وفي الفعل المفضي يتوسط عدم الوضع
مرتين كارضاع الكبيرة ضرتها بخلاف شهادة القود ووضع الحجر واشراع
الجناح ونحوها ولذلك اشترط فيه التعدي دون الاول واما الشبهة ففي المجازي
لان شبهة العلة المآلية تقتضي شبهة التاثير بلا مرية وسياتي تحقيق جميع ذلك
ان شاء الله تعالى وحكمه اي حكم السبب الحقيقي انه لا يضاف اثر الفعل اليه بل
الى العلة المتوسطة بين الحكم والسبب فلا يضمن الدال على السرقة او القتل او قطع
الطريق فلا يشترك في القسمة الدال على حصن حربي بوصف طريقه الا اذا
ذهب معهم فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة طريق الوصول وقد تخلل بينها
وبين الحصول فعل مختار لم يضف اليها وانما ضمن محرم دل على الصيد لان ازالة
الامن جناية في حقه لا لالتزامه اياه فدلالته مباشرة لا سبب كمودع دل
سارقا على الوديعة لكن لما كان الدلالة في معرض الزوال لم يضمن بها حتى يتقرر
بايصال القتل الى الصيد والاصار كما اخذه فارسله او رماه فلم يصبه وانما

في حكم السبب الحقيقي

لم يضمن حلال دل على صيد الحرم لانه كالدال على الاموال المملوكة ومتاع المسجد و
الاموال المحترمة تستحق كالموقوفة وانما اوجبوا الضمان على الساعي استحسانا
على خلاف القياس لغلبة السعاة ولا يضمن من دفع صبيا سلاحا ليمسكه له
اي للدافع فقتل به نفسه لان ضربه نفسه صادر باختياره غير مضاف اليه
بخلاف ما اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه تعديا فيكون
في حكم العلة ولا يضمن من قال له اي للصبي اصعد الشجرة وانفض ثمرتها لناكل
انت او لناكل نحن فنفض فعطب لان صعوده حينئذ باختياره لمنفعة نفسه من كل وجه
في الاول ومن وجه في الثاني فلا ينقطع الحكم عن علته بالشك لان الاصل الاضافة الى
العلة دون السبب واما اذا قال لاكل فيضمن عاقلته لانه صار استعماله بمنزلة الآلة
فتلفه يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد وفتح القفص والاصطبل ونحو ذلك واما
سبب في حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم بلا وضع لحكمها حكم سبب في حكم العلة
اي من غير ان يكون ذلك السبب موضوعا لحكم تلك العلة والا كان علة لا سببا وحكمه
ان يضاف اثر الفعل اليه لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف
كسوق الدابة وقودها فانها تمشي على طبع السائق والقائد فيضاف فعلها اليهما
بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف ما تلف اليهما في بدل
المحل لانه حكم التسبب لا في جزاء المباشرة كالقصاص والكفارة وحرمان الميراث
وقطع حبل القنديل ونحوها كشق الزق وفيه مائع واشراع الجناح الى الطريق
ووضع الحجر فيه وترك الحائط المائل بعد التقدم اليه وادخال الدابة في زرع
الغير حتى اكلته والشهادة بالقود فلاضافته اليها صارت في حكم العلة ولعدم
وضعها لم تكن علة فلا يلزم القصاص وغيره من اجزية الافعال كالكفارة وحرمان
الارث واما سبب له شبهة العلة وهو ما يضاف اليه الحكم ثبوتا عنده على صحة
التراخي لكونه ايجاد الشرط العلة او ثبت الحكم به حال كونه غير موضوع لتخلل حكم سبب له شبهة العلة
لم يوضع ذلك المتخلل للحكم وسياتي توضيحه في مثاله وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه لا

لا مطلقا بل بالتعدي لانه لما انتقض فيه معنى العلة للوجهين السابقين اشترط
فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخي كحفر البئر في ملك الغير
فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقل الماشي والسبب
مشيه فيه فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم
يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان الارث
لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان ذلك بدل المتلف لا جزاء
الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض
على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه نحو الالقاء يكون الضمان على الملقي لا الحافر ومثال ما
يثبت الحكم به غير موضوع لمتخلل لم يوضع للحكم ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة
بالتعمد رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى حرمتا
عليه فان الزوج يغرم الصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت
الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع فالارضاع يثبت به افساد
النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل يثبت به لزوم المهر ولم يوضع
لتقرره لان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا واعترض بان ما ذكرتم من تمام
الشروط التي في حكم العلة واجيب بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا وسببا
باعتبار رفع المانع والافضاء كما في كونه سببا وعلة باعتبارين او شرطا وعلامة
او سببا وعلة وشرطا بالاعتبارات نعم الفرق بين هذا القسم وبين التي
غير واضح فانه وان امكن في الحفر انه لا يكون كشق الزق حيث تخلل في الحفر سبب
اختياري مباح هو المشي دونه في الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل
في ان الحكم مضاف اليه ولم يوضع بل اولى لان ارتضاع الصغيرة غير معتبر فهو
كالطبيعي وكذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم عن الميراث اللهم الا ان يفرق باعتبار
ان التسبب هنا في موضعين اذ ليس الارضاع موضوعا لافساد النكاح
بل للتربية ولا الافساد للزوم المهر لما عرف ان البضع حال خروجه غير متقوم

واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضي بالقود وان لم يوضع ذلك الحكم للقود لاختيار
انه لا يباشره الولي باختياره وما يقال ان الشهادة لم توضع للقود انما هو بهذا
الاعتبار واما سبب مجازي وهو طريق للحكم يفضي اليه لا في الحال بل في المآل
وخص باسم المجاز وان كان السبب مع التاثير كما في القسمين السابقين مجازا ايضا
لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى من التجوز بالزيادة المكملة عليها كالتطليق والاعتاق
والنذر المعلقة صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد ويراد للجزاء يكون
سببا مجازيا للجزاء ونحو اليمين بالله فانها ايضا سبب مجازي للكفارة
لا حقيقي اما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى الاجزية الا عند وجود الشرط
فعند وجوده تكون التعليقات اسبابا مفضية للفعل فانه وضعها لان
لا يقع الجزاء الا عند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين فلعدم الافضاء
فيها ايضا الى الكفارة الا على تقدير الحنث فعنده تكون اليمين سببا مفضيا
بالفعل فانه وضعها للبر المانع عن الحنث وانه سلم ان المعلق ونفس الحنث
تكون علاج فكان تجوزا عن تسمية الشيء بما يؤول اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة
امر دائر بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب
نفس اليمين لكن بشرط فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ وله اي لهذا
السبب المجازي شبهة الحقيقة عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره
شرعت لتاكيد البر وذلك بان يكون مضمونا بلزوم الكفارة في الاول والجزاء في الثاني
وكل شيء يكون الثابت بسبب مضمونا بذلك الشيء عند فوات ذلك الثابت
يكون له شبهة الثبوت قبل فوات ذلك الثابت فكذا السببية كالغصب يوجب
رد عين المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصح
الابراء عن القيمة والعين في الكفالة والرهن حال قيام العين ولذا يتملكه بالضمان
من وقت الغصب الثاني ان وجوب البر لخوف لزوم الكفارة والجزاء وكل واجب
لغيره يكون ثابتا من وجه دون آخر واذا كان له عرضية الفوات حيث لم يثبت من وجه

من وجه كان لها عرضية الثبوت فكذا السببية ليكون المسبب ثابتا على قدر سببه
وشبهة الشيء معتبر بحقيقته فلا يستغني عن المحل كحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل
فشبهته كالحقيقة وبقاؤه كالابتداء في استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة
النكاح في المحارم وشبهة البيع في الحر لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف
المدلول لمانع فيمتنع في غير المحل فاذا فات المحل بزوال الحل بطل اليمين فتنجيز
الثلاث يبطل التعليق اي تعليقها وتعليق ما دونها قال زفر هذا القسم من السبب
مجاز محض ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتطليق مثلا وفرض الشيء غيره
فلا يستدعي محلا ولا حلا فلا يبطله اي فحينئذ لا يبطل تنجيز الثلاث التعليق
ولعدم استدعائه شيئا منهما صح تعليق طلاق المطلقة الثلاث بتزوجها
فيقع لو تزوجها بعد التحليل فلم يستدع ابتداؤه المحل فبقاؤه وهو اسهل اولى
واشتراط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزاء الموقوف على الملك غالب
الوجود بالاستصحاب فيحصل تاكيد البر المقصود من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك
الى ذلك لتيقن وجوده عند فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا الاشتراط عند
بقائه فلا يبطل التعليق بزوال الملك اتفاقا بان يطلقها ما دون الثلث فكذا
بزوال الحل بان يطلقها ثلاثا قلنا بعد ما مر ان شبهة العلية تستدعي المحل
كل من قياس التعليق بغير التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثاني
المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك في انه لا يشترط عند البقاء
فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح
علة لملك الطلاق وصحته وليس للشيء قبل علته صحة حقيقة الثبوت فكذا شبهته
فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثاني فلان ملك
الطلاق مستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح الحل لا الملك استدعى
صحة ملك الطلاق اياه ايضا فالمنافي لها زوال الحل لا الملك وقال الشافعي
هذا القسم من السبب سبب بمعنى العلة لانه الموجب في المآل لا هي لتاخر الحكم اليه فاستدعى

المحل فلم يجز التعليق بالطلاق والعتاق بالملك بان قال ان تزوجتك فانت طالق
او قال ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير
بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة يجوز اداؤها
قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا اولا ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب
لان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته
من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة
المبتدأ او الخبر وجزء السبب لا يكون سببا واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغي
ان تكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر
وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف
الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب بوجوده
حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق
من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل
لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه واعترض عليه بانه لما لم يصل
الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان
مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا
كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان
شاء الله تعالى اعلم ان لكل من الاحكام لما ذكر مباحث الاسباب اورد هذا البحث
في تفصيل اسباب الاحكام
بعده وصدره بكلمة اعلم منبها على جلالة قدر هذا الباب من فن الاصول لوجوب ضبطه
وعلمه لا كما زعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب
الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك لانه
لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام الا
انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله وبجعل الاحكام مرتبة عليها
تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب

الاسباب الظاهرة على انها علامات وامارات لا مؤثرات وبعض ذلك
قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك
والى ذلك اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في مباحث الامر
فللايمان اي فالسبب للتصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته
على ما ورد به النقل وشهد به العقل حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى
من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع
به يعلم ذلك ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب
ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج اهل العناد لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور
السبب ونعني بسببيته للايمان سببيته لنفس وجوب الايمان الذي هو فعل العبد
لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي ومؤمن به فان الحادث
يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل
ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي جميع النقايص فيصح الايمان
من الصبي المميز لتحقق سببه وهو الافاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق
والاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك
بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر
شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا وانه لم يخاطب
الصبي به اي بالايمان لعدم التكليف في حقه فسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط
في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الايمان
والسبب للصلوة الوقت وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر والسبب
للزكوة النصاب لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم
ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه
لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع
بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجات المتجددة

فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وتيسير الاداء والنماء على هذا التقدير شرط
لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب
المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تأثير في النماء بالدر
والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار
الحول شرطا وتجدده تجددا للنماء وتجدد النماء تجدد للمال الذي هو السبب
فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط والسبب
للصوم قيل اليوم اي كل يوم سبب لصومه وقيل الشهود اي شهود الشهر وقد سبق
تحقيقه في مباحث المقيد بالوقت والسبب لصدقة الفطر رأس يمونه اي يتحمل
مؤنته ونفقته ويلي عليه اي ينفذ عليه قوله شاء او ابى لقوله عليه الصلوة والسلام
ادوا عمن تمونون فان عن للانتزاع هنا داخلة اما على السبب او على محل يكون
الوجوب عليه ثم يسري عنه الى غيره كسراية الدية عن القاتل الى العاقلة والثاني
محال لان العبد لا مال له فلا يكلف بوجوب الاداء والكافر ليس من اهل القربة
والفقير ممن تجب له فلا تجب عليه اذ لا خراج على الخراب واعترض بان العبد
من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى
ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب لانه الحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى اصل
الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى
فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي والكافر والفطر
شرط لانه وصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون اي تتحمل هذه
المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم دال على اعتبار الرأس اذ المؤنة انما تجب
على الرؤس لا على الوقت لان مؤنة الشيء سبب بقائه يقال انه يمونه اذا قام
بكفايته والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الرأس هو سبب
الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم قد يضاف الى الشرط
مجازا والسبب للحج البيت يعني الكعبة شرفها الله تعالى بدليل الاضافة في قوله

تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فلم يجب الا مرة
والوقت والاستطاعة ليسا بسببين اذ لا اضافة اليهما ولا تكرر بتكرر
الوقت مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط الجواز
اي جواز الاداء والاستطاعة شرط الوجوب اي وجوب الاداء اذ لا جواز
بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة والسبب للعشر والخراج الارض
النامية تحقيقا في العشر وتقديرا في الخراج يعني ان سبب كل منهما هو الارض النامية
الا انها سبب للعشر بالنماء التحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة
والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر
بالدراهم فيكفي النماء التقديري والاول اي العشر مؤنة فيها معنى العبادة والثاني
اي الخراج مؤنة ايضا لكن فيها معنى العقوبة يعني ان كلا منهما مؤنة للارض حتى
لا يعتبر فيهما الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود و
ذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدور
والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان المقاتلة يعمرونها ظاهرا لانهم يذبون
عن الدار ويصونونها عن الاعداء الكفار فوجب الخراج لهم ليتمكنوا من اقامة
النصرة والفقراء يعمرونها باطنا لانهم الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء
فوجب العشر لهم كفاية لهم فيكون الانفاق على الفريقين انفاقا على الارض تقديرا
وهو معنى المؤنة ثم في العشر باعتبار النماء التحقيقي معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء
ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكوة وفي الخراج باعتبار النماء
التقديري معنى العقوبة حيث اكتفي بمجرد التمكن لما فيه من الاشتغال بالزراعة
والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع
والذي هو من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح سببا للذلة والصغار وضرب ما
هو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه بحث اما اولا فلان الخراج لا يجب ان يكون
بالزراعة واما ثانيا فلان سبب العقوبة مشترك بينه وبين العشر فما وجه

تخصيصها بالخراج اعلم ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار
الاصل مؤنة وباعتبار العشر عبادة والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون سبب العشر
الارض النامية دون الحاصل النامي كما في الزكوة ولذا اى لاشتمال العشر
معنى العبادة والخراج معنى العقوبة لم يجتمعا اى العشر والخراج في سبب واحد هو الارض
النامية وعند الشافعي يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض
العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض
والسبب للطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا اى اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية والحدث شرط
لوجوب الطهارة لان الغرض في الطهارة ان يكون الوقف بين يدي الرب تعالى
بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف
وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ
قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط
هو الوجود قصد او لم يقصد وليس الحدث سببا لان سبب الشيء ما يفضي اليه
ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها والسبب للحدود والعقوبات
والكفارات ما ينسب اليه من سرقة وقتل وامر دائر بين الحظر والاباحة يعني
ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة
كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة
تكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه
الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار
والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف
مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا والسبب لشرعية المعاملات البقاء المقدر
يعني ان ارادة الله تعالى ببقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع
والنكاح ونحو ذلك توضيحه ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان

الانسان انما بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع
والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس
والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد
والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول
كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات
المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه
ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات

معرفة الاختصاصات الشرعية

والسبب للاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما
وقد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لفعل العبد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة
في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التي هي
اثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم
بالاحكام الشرعية العملية على ما سبق فهي اما ان يتعلق بامر الاخرة وهي العبادات
او بامر الدنيا وهي اما ان يتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع

اقسام الشرط

باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار التمدن وهي العقوبات **واما الشرط**
فهو لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك وشرعا
ما يتوقف عليه الوجود معناه ان شرط الشيء ما يتوقف عليه ثبوته وحصوله
لا وجوبه فلا يرد ان الشرط قد يكون شرطا للوجوب فان الموقوف ثمه ثبوت
الوجود ايضا لا نفسه بلا تاثير في ذلك الشيء خرج به العلة ولا افضاء اليه
خرج به السبب وهو اى الشرط اما شرط محض وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة
اى اضافة الحكم اليه كما في العلة او الافضاء اى افضاؤه الى الحكم كما في السبب فخرج
به السبب بل مجرد توقفه اى توقف الحكم كما في الشرط الحقيقي او توقف انعقاد
علته اى الحكم عليه كما في الشرط الجعلي وهو اى الشرط المحض قسمان الاول حقيقي
يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اما اصلا كالشهود

للنكاح و اما عند تعذره مثل الطهارة للصلوة و الثاني جعلي يعتبره المكلف
ويعلق عليه تصرفاته كما بكلمته اى كلمة الشرط ويسمى الشرط صيغة نحو ان تزوجتك
فانت طالق او دلالتها اى كلمة بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط
عليه مثل المرأة التي اتزوجها كذا لانه في معنى ان تزوجت امراة فهي كذا
باعتبار انه ترتيب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط ويسمى الشرط دلالة
وهذا اى الشرط دلالة يختص بغير المعين لانه معنى الشرط انما يستفاد من الابهام
بخلاف الشرط صيغة فانه يجرى في المعين وغيره و اما شرط في حكم العلة وهو ما
لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فيضاف اليه كحفر البئر في الطريق او في
ملك الغير وشق الزق اذا كان فيه مائع وقطع حبل القنديل فان كلا منها
شرط لانه رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والسيلان
والثقل طبع لا اختيار فيه بخلاف ايقاعه نفسه فانه صالح لاضافته الى
الاختيار والمشي سبب اقرب في الشرط لكنه مباح لا يصلح ترتب ضمان العدوان
عليه مع انه غير واجب واما وضع الحجر واشراع الجناح وترك الحائط المائل
بعد التقدم الى صاحبه فان ذلك كاف والاشهاد لاحتياط الاثبات
ان انكر كما في الشفعة فاسباب ملحقة بالعلل لان شيئا منها ليس برفع المانع
بل امور ثبوتية مفضية فان عدم الحجر ليس بمانع عن الهلاك بالسقوط في ذلك
الموضع لجوازه بسبب اخر بخلاف عدم البئر فانه مانع عن السقوط في قعرها وكذا
غيره واما شرط في حكم السبب وهو سابق احتراز عن الشرط التعليقي اعترض
بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار خرج به نحو سيلان المائع اذ لا اختيار فيه
غير منسوب اليه خرج به ما اذا فتح باب القفص على وجه نفر الطائر فخرج فانه
ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن كحل قيد العبد حتى ابق حيث لا يضمن
لصاحبه لانه في حكم السبب لان الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب
يتقدمها لان العلة متوسطة بينه وبين الحكم فيكون متقدما لا محالة فحل القيد لما

بيان شرط في حكم العلة

لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في
معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف
سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على انه
امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام وفتح باب قفص او
باب اصطبل حتى خرج الطير والدابة حيث لا يضمن لان كلا منهما في حكم السبب الذي
لا سبق كذا قيل وفيه بحث في هو انه وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو
في التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات
فالاولى ان يقال انه كلا منهما شرط في حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع
واما انه في حكم السبب فلوجود معنى الافضاء فيه بلا تعقل التاثير واما شرط اسما
اى صورة للتوقف عليه في الجملة لا حكما اى لا معنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا عنده
كاول شرطين علق بهما الحكم نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق
فاول الشرطين يجب الوجود شرطا اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم
تحقق الحكم عنده فانه دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها
فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا
ط وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط
الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل
انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محلها
الذمة فيبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء
المفتقر الى الملك واما شرط هو علامة وهو ما يظهر ويبين تحقق نفس العلة
مع خفائها او يظهر تحقق صفتها اى العلة معه اى مع خفاء تلك الصفة
توضيحه ان علامة الشيء معرفة وانما يحتاج الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل
التكبير علامة لقصد الانتقال في الاركان فشرط الحكم اذا كان مظهرا لتحقق
نفس العلة مع الخفاء في ذاتها او لتحقق صفتها للخفاء فيها يسمى شرطا

هو علامة اما كونه شرطا فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوف
عليه والموقوف على الموقوف موقوف واما كونه علامة فلانه في الحقيقة
شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهر ومثال ما كان مظهرا لنفس العلة
كالولادة المظهرة للعلوق الذي هو علامة للنسب عندهما حتى اثبتاه
اي النسب بشهادة القابلة بها اي بالولادة مطلقا اي سواء وجد الحبل
ظاهرا او فراش قائم او اقرار من الزوج بالحبل او لا فانهما قالا المعتدة
اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة ان النسب
يثبت بشهادتها وان انتفى الامور الثلثة لان الولادة شرط بمعنى العلامة
فان بها يظهر ما كان موجودا في الرحم فكان ثابت النسب منه من حين وجد
فلم يكن النسب مضافا اليها وجوبا ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها
كما في غير هذه الحالة قال الامام ابو حنيفة الولادة شرط محض للنسب في
حقنا لانا نبني الحكم على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف
الباطن فما كان باطنا يجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب
النازل جعل كالمعدوم في حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة
في حقنا فلا يثبت اي الولادة الا بحجة كاملة كما ان النسب كذلك وهي رجلان
او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا كان الفراش قائما لانه سبب للنسب قبل
الولادة فكانت الولادة معرفة محضة وكذلك اذا كان الحبل ظاهرا او اقر
الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب فكانت الولادة معرفة محضة
ومثال ما كان مظهرا لصفة العلة كالاحصان المظهر لصفة الزنا التي
هو بها علة للرجم وهي كونه بين مسلمين مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل
لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هي الداعية الى استحقاق مثل هذه العقوبة
الفخيمة بعد كمال اهليتها والاحصان ملزوم فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط
فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علية الموقوف على العلم بالاحصان

بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة وامارة لها واذا كان
الاحصان شرطا هو علامة لا شرطا محضا فلا يضمن شهوده اي الاحصان
اذا رجعوا مطلقا اي سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء او بعده
لان العلامة لا يضاف الحكم اليها لا وجوبا ولا وجودا فلا يجوز خلافا فيها عن العلة اصلا
العلامة
واما العلامة وهي لغة الامارة كالميل والمنارة واما شرعا فما يعرف الحكم به
بلا تعلق وجوب ووجود به وهي اما محض اي خالص عن شوب الاقسام الباقية
دال على وجود امر خفي كالتكبير للانتقال من ركن الى ركن ورمضان في قوله
انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كما مر من الاحصان والولادة
واما بمعنى العلة كالعلل الشرعية فانها امارات لا علل حقيقية كما سبق واما
علامة مجازا كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقي وقد سبق انها لا منافاة بين
اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات والحيثيات

الركن الثاني

الركن الثاني في الحاكم

من المقصد الثاني في بيان الحاكم على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة
ونحوهما هل هو الشرع او العقل الحاكم بالحسن والقبح اي المحسن والمقبح للافعال
بمعنى الموجب والمحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا في معان ثلثة
وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق في مباحث الامر والنهي اراد ان يبينه
فقال في تفسير الحسن بمعنى استحقاق المدح في الدنيا والثواب في العقبى
هذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله تعالى اقتصرنا على
المدح وقال في تفسير القبح والذم في الدنيا والعقاب في العقبى هو الشرع
اي الشارع عند الاشاعرة والعقل عندهم ليس حاكما بهما كما هو رأي المعتزلة
ولا مدركا لهما قبل ورود الخطاب من الشارع كما هو رأينا بل هو اي فهم الخطاب
الوارد من الشارع فقط لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
فانه تعالى نفى التعذيب قبل البعثة وهو يستلزم نفي الوجوب قبلها لان التعذيب
لازم لترك الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قلنا لا نسلم ان المراد

بالتعذيب المذكور في الآية الكريمة التعذيب الاخروي المعتبر في مفهوم الواجب
ثم لا يجوز ان يراد به التعذيب الدنيوي بطريق الاستيصال ولو سلم ارادة
التعذيب الاخروي فنفيه لا ينافي استحقاقه المعتبر في مفهوم الواجب فانه
كما عرفت فيما سبق ما يستحق تاركه التعذيب لا ما يعذب تاركه لجواز العفو كما
هو الحق وايضا لولاه اي لولا كون الحاكم بهما هو الشرع بل كان العقل وكانا
ذاتيين في كل من الافعال المتصفة بهما لما تخلفا اي الحسن والقبح فانهما اذا
كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير منفكين عنه واللازم وهو عدم التخلف
باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة باعتبار وقد يقبح اخرى باعتبار اخر
ولو كانا لازمين له لما تخلفا كما في صورة الكذب انقاذا والصدق
اهلاكا فان الكذب من حيث هو هو قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبي من ظالم كان
حسنا والصدق من حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبي كان قبيحا
فظهر انهما ليسا من لوازم الافعال وكذا فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل
والضرب حدا وظلما قلنا ما ذكرتم ليس بتام لان هذا الكذب لما تعين
سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق
لما تعين سببا الى الاهلاك الحرام كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب
فالامر فيهما ظاهر ولو تم ما ذكرتم فلا يفيد السلب الكلي وهو ان لا شيء منهما بذاتي
كما هو مدعى الاشاعرة وان كان ردا على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب
الكلي والحاكم بالحسن والقبح هو العقل عند المعتزلة لا بمعنى انه لا فائدة للشرع
فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضا
كما في وظايف العبادات بل بمعنى انه يقتضي المامورية والممنوعية شرعا في الكل
وان لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله تعالى عنه بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم
وليس الامر بعكس القضية فالعقل مثبت في الكل والشرع مبين في البعض
الذي يخفى فيه الاقتضاء ثم المعتزلة في اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان

حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله
لان حسن الاحسان وقبح العدوان مركوز في الاذهان حتى الذين لا يتدينون
بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير المتدينين
حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف وعاداتهم ورسومهم ومواضعا تهم
فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك قلنا لا بالمتنازع فيه اي
ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه لهما وهو ما ذكر غير مرة
بل بمعنى ملايمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول
والعادات ولا نزاع في ذلك فيبطل قولهم بانا نعني بالحسن ما ليس لفاعله مدخل في
استحقاق الذم وبالقبح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق
الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغايب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير
المتشرع ربما لا يقول بدار الاخرة والثواب والعقاب والى الاخر بقوله ولان من
كان له غرض من الاغراض واستوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب ومن قدر
على الانقاذ اي انقاذ شخص اشرف على الهلاك وتخليصه ومن قدر على الاهلاك
يختار الاول الصدق ويختار الثاني الانقاذ وما هو اي اختيارهما ذلك
الا لحسنهما اي الصدق والانقاذ عقلا قلنا لا نم انه ليس الا لحسنهما عقلا بل
لكون الاول اي اختيار الصدق اصلح اي انسب لمصلحة العالم واوفق لغرض العامة
والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على
الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى هذا يحكم
عند الله تعالى ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نم ايثار الصدق
قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر
المفروض وكون الثاني وهو اختيار الانقاذ اليق برقة الجنسية المجبولة
في الطبيعة وسببها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك
الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لا نسلم

انه ايثار الصدق والانقياد عندهم لم يعلم استقرار الشرائع على حسنهما انما هو
لحسنهما عند الله تعالى على ما هو المتنازع فيه بل لامر اخر واما الالزام فبيانه فقد اشار
الى احدهما بقوله ولانه لولاه اي لولا كون العقل حاكما بالحسن والقبح بل كان شرعيا
كان التكليف ايضا شرعيا فلزم افحام الرسل فلا يفيد البعثة وذلك لان
المكلف لو قال في جواب انظر في معجزتي كي تعلم صدقي لا انظر حتى يجب علي لان
ترك غير الواجب جائز ولا يجب ما لم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت
الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري لم يمكن للرسول الزامه النظر وهو
المعنى بالافحام واجاب الاشاعرة عنه بجوابين احدهما جدلي والاخر حلي
اشار الى الجدلي بقوله واجيب بانه مشترك الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف
بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره انه
للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب
المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق
الاستدلال ما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فانه قيل بل هي من
النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى ما يذكره الشارع
من المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغي ويلزم الافحام واشار الى
الحل بقوله وان الوجوب على المكلف في نفس الامر لا يتوقف على العلم به اي بالوجوب
فان صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر
لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فالمكلف
ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد
العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت
العلم به لم يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على
العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف
على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر

ما لم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب صحت جميع المقدمات لكن يختل صورة
القياس لعدم تكرر الوسط فهذا قياس صحيح مادته فاسد صورته واقول
هذا الجواب الذي سموه حلا لا يدفع لزوم الافحام على رأي الاشاعرة لان المكلف
لو قال لا اصدقك ولا انظر في معجزتك حتى اعلم بوجوبهما ولا اعلم به حتى يثبت
الشرع عندي ولا يثبت عندي حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد انه يقال الوجوب عليك
لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لانا نقول قوله لا اعلم به حتى
يثبت الشرع عندي مردود ولانه للنبي ع ان يقول علمك به لا يتوقف على ثبوت
الشرع عندك بل عقلك يكفي لادراكه فانك اذا تاملت انه دعواي وانه كانت
خبرا يحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة فكذبتها خسرت خسرانا
مبينا في العاجل والآجل وكذا ان كانت كاذبة فصدقتها فلا بد من التمييز بينهما
ولا يحصل الا بالنظر في المعجزة وهو امر لا ضرر فيه لا عاجلا ولا آجلا ودافع
للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك
واجب عقلا فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك عذر اصلا فكيف الافحام
واشار الى الطريق الثاني من الطريقين اللازمين بقوله ولانه لولاه اي
لولا كون العقل حاكما بهما بل كانا شرعيين لزم محالان الاول في الله سبحانه وتعالى
وهو انه لا يقبح منه تعالى شيء قبل السمع فلزم جواز كذبه تعالى عنه علوا كبيرا وجواز
اظهار المعجزة على يد الكاذب وفي كل منهما ابطال البعثة والشرائع والتباس
النبي بالمتنبي وغير ذلك من المفاسد فلا يقبح شيء من الكذب واظهار المعجزة على يده
بعده اي بعد السمع ايضا للدور فان حجية السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور
والثاني في العبد وهو انه لا يقبح الكفر من المتمكن منه ومن العلم بحاله اي حال الكفر مما
يترتب عليه عاجلا واجلا قبل السمع وان قبح بعده لعدم الدور واجيب
عن الاول من قبل الاشاعرة بانا لا نم الامتناع العقلي في الكذب وخلق المعجزة
وان جوزنا بعدهما فانهما من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع عقليا

ولو سلم امتناعهما عقلا فلا نم انه اى امتناعهما عقلا للقبح عقلا لجواز كونه
اى امتناعهما لامر آخر كاستلزامهما اثبات النبى المتنبى وكانتفاء لازم الدليل
الذى هو المعجز لانه وجه الدلالة لازم لكل دليل وهو منتف فى المعجز فى يد الكاذب والا
لكان الكاذب صادقا وانتفاء اللازم ملزوم انتفاء الملزوم واجيب عن الثانى
من قبلهم ايضا بان الوجود المعنى المتنازع فيه وهو التحريم الشرعى قبل الشرع ممنوع
فيما ذكرتم من الصورة وغيره لا يضر لانه خارج عن المبحث ونحن معاشر الحنفية
نقول شى منها اى من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتمام مقدماتها لم يفد الحاكمية
للعقل والموجبية له كما هو مقصودهم وانما يفيد ان حسن بعض الافعال وقبحه معلوم
بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن لا ننكره والمختار عند علمائنا الحنفية وهو الحق المتوسط
بين الافراط والتفريط ان الحاكم فى الكل اى فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع
او لم يدرك هو الشرع اى الشارع لا العقل لوجهين اشار الى الاول بقوله لان
العقل آلة لانه نور فى بدن الانسان كالشمس فى ملكوت الارض يضىء به الطريق
الذى مبداؤه من حيث ينتهى اليه اثر الحواس عاجزة بنفسها لانها آلة لا تعمل بدون
الفاعل فكيف يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا العقل آلة اعطيت
لدرك العبودية لا للتصرف فى امر الربوبية والعجب انه رئيس من قصارى امرهم
التمسك بالعقل وعدم الاعتداد بالنقل لا يجعل العقل الا آلة للادراك والمعتزلة
الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد يجعلون العقل حاكما على الاطلاق
وما هو الا ظلم وقريب من الاشراك واشار الى الثانى بقوله ولا ينفك العقل
عن الهوى فان العقل الذى هو مناط التكليف غير موجود فى اول الفطرة والهوى
النفس غالبة لكثرة الدواعى فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الا لمن شاء الله
من الخواص والمغلوب فى مقابلة الغالب كالعدم فجعله حاكما بنفسه اهمال المغلوب
فى مقابلة الغالب فان قيل لو لم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام
الى العلل واللازم باطل اما الملازمة فان العلل ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر بحكم العقل

بحكم العقل لم يعتبر بالعلل فلم تجز نسبة الاحكام اليها واما بطلان اللازم فلصحة
القياس بالاتفاق قلنا تلك النسبة ليست لكون العقل علة موجبة بل الموجب
هو الله تعالى الا ان ايجابه غيب عنا وفى الوقوف عليه حرج عظيم فاضاف الاحكام
الى العلل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك تيسيرا علينا وان كان العقل مبينا
للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب او معه وانه لم يرد
الشرع فى البعض الذى يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله والنظر فيها وتصديق النبى
فى اول اقواله والنظر فى معجزاته فان معرفة الله واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق ق
فاعلها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع
لكان بنص موجب والنص انما يجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده
وهو ان ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف الشى على نفسه
لانه لا اعتداد بالنص توقيف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب
النظر فيها بالعقل ايضا لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلى الذى هو
المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا فظاهر واما
توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظرى الا ما يتوقف
على النظر ويحصل به واما وجوبه فلئلا يلزم التكليف بالمحال واما عقلية فلتبعية
وكذا تصديق النبى فى اول اقواله واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بالنص
وهو انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق قائله عنده فيلزم اما الدور او التسلسل
او ثبوت المدعى وكذا النظر فى المعجزة واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لزم ثبوت
الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما يثبت عنده بعد دلالة المعجزة
على صدق النبى فلو وجب النظر فيها بالشرع لزم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب
كل مما ذكرنا عقلا ثبت حرمة اضدادها عقلا ايضا فيثبت الحسن والقبح العقليان
لان الوجوب والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم فهو
اى اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبين فى البعض ثبت ان العقل غير معتبر

كل الاعتبار في مواجب التكليف فلا تكليف بالايمان الصبي العاقل بمجرد العقل عند
مشايخنا من اهل السنة كابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وقال الشيخ ابو منصور
يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين قول
المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معرف للايجاب
الله تعالى كالخطاب قالوا الصحيح ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه مخالف
لظاهر النص وظاهر الرواية ولا تكليف ايضا بالايمان من لم يبلغه الدعوة سواء
كان في شاهق الجبل او في دار الحرب ونحو ذلك حتى اذا لم يعتقد كفرا ولا ايمانا
لا يعذب لان الوجوب اذا سقط عن الصبي سقط عن هذا لان الجهل ملحق بالصبا
في سقوط العبادات عمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت عن الصبي فيجوز
ان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال قبل ادراك زمان التجربة
وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة الله تعالى ودرك العواقب
وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره دليل قاطع بل علم الله تعالى ان تحقق
يعذبه والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص وان روي عن النبي عليه
الصلوة والسلام العمر الذي اعذر الله فيه الى ابن ادم ستون سنة وعن مجاهد
ما بين العشرين الى الستين وقيل ثماني عشرة وسبع عشرة وسيأتي زيادة
تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف الصبي العاقل بالايمان فلا ترتد مراهقة
غافلة عن الاعتقاد بالايمان والكفر لم تصف اي لم تعبر عن الايمان وعن كفر تحت
زوج مسلم بين مسلمين فاذا لم ترتد لم تبن من زوجها واما اذا لو بلغت كذلك
كانت مرتدة بانت من زوجها وكذا لو غفلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كذا في
الجامع الكبير وكذا عن في الشامل ونحوه صرح به فخر الاسلام ولا يهدر كل الاهدار
عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اي العقل غير متروك كل الترك لانه وان لم يكن
حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق فيعتبر ايمان صبي عاقل وكفره اذا
اعتقد ما يوجبهما سواء وصف كلا منهما وعبر عنهما او لا ولو ترتد مراهقة وصفت

وصفت الكفر لان التوجه اليه دليل ادراك زمان التجربة فتبين من زوجها بلا مهر
قبل الدخول ومعه بعده كما في سائر المرتدات وهذا الذي ذكرنا من كون العقل مدركا
لحسن بعض الاشياء التي ذكرنا وقبح اضدادها هو المحمل لقول الامام ابي حنيفة لا عذر
لاحد في الجهل بالخالق لقيام الافاق والانفس الدالة قطعا على وجود الصانع القادر
العالم المريد ويعذر في الشرائع اي المشروعات الموقوفة على الشرع الى قيام الحجة من قبل
الشارع وأقول لعل الاصل الذي تمسك به الامام في هذا المقام قوله تعالى اولم نعمركم
ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير اعلم ان اصحابنا رحمهم الله تعالى نقلوا في كتبهم عن الامام
مسائل تخالف رأي الفريقين ولم يذكروا لها سندا يعول عليه وقد ادى نظري القاصر
وفكري الفاتر انها مستنبطة من الاية الكريمة لكن لما لم اظفر في كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة
اليه قلت لعل الاصل ولم اجزم به فلنعد المسائل اولا ثم نبين وجه استنباطها منها
فاقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم في الحسن
والقبح الثانية ان العقل مدرك لحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود الشرع الثالثة
ان مجرد العقل لا يكفي لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل لا بد من زمان التجربة الرابعة
ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين الخامسة ان العقل لا يكفي في ادراك حسن الشرائع
بل لا بد فيه من بيان الشارع واما وجه استنباطها منها فموقوف على بيان معناها
وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا في جهنم ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير
الذي كنا نعمل قال الله تعالى في جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الاية يعني الم يبق لكم عذر
في ترك الايمان والعمل الصالح في الدنيا حتى تعتذروا فانا قد عمرناكم فيها مدة يتمكن العاقل
فيها من التفكر في الافاق والانفس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين
لكم الاحكام والشرائع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما يتذكر فيه
يتناول كل عمر يتمكن المكلف فيه من التفكر والتذكر ولا شك ان العقول بحسب الاشخاص
متفاوتة فرب شخص لا يتأتى منه الاستدلال بعد اربعين سنة ورب شخص
يستدل بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبي العاقل مطلقا

وتفصيل المذاهب
في الحسن والقبح

كما ذهب اليه المعتزلة والاية تنافيه ووجه استنباط الثانية ان العقل لو لم يدرك لما
وبخ على تاركي الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيها منه ووجه استنباط الثالثة ظاهر
فان ما عبارة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما مبهم لم يلحقه بيان شاف واما وجه
الخامسة فهو ان اول الاية لما افاد ادراك العقل لحسن الايمان قبل الشرع افاد آخرها
اعني قوله وجاءكم النذير ما ذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتاسيس اولى من التاكيد

الركن الثالث من المقصد الثاني في بيان المحكوم به وهو الفعل الذي يتعلق به خطاب
الشارع وهو انواع اربعة الاول حقوق الله تعالى خالصة وهي ما يتعلق به النفع انواع المحكوم به اربعة
العام للعالم من غير اختصاص باحد فتنسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا
فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله سبحانه ولله ما في السموات وما في الارض
وباعتبار الضرر والانتفاع متعال عن الكل وسيجيء بيان انواعها والنوع الثاني
حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير كبدل المتلفات
ونحوه من بدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبههما
والنوع الثالث ما اجتمعا فيه اي حق الله وحق العبد والاول غالب كحد القذف
فانه مشتمل على الحقين بالاجماع فانه شرع لدفع عار الزنا عن المقذوف ودليل على
ان فيه حق العبد وشرع حدا زاجرا ودليل على ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجح عندنا
حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف ويجري فيه
التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام
عليه الا حد واحد وعند الشافعي فحق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث
ولا يجري فيه التداخل والنوع الرابع العكس وهو ما اجتمعا فيه والثاني غالب
كالقصاص فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه
يجب جزاء للفعل حتى يقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى
ولكن حق العبد راجح لما ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه
فعلم ان حق العبد راجح اليه اشار قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ولهذا يستوي

يستوي فيه الولي ويجري فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع ولم يوجد
قسم آخر اجتمع فيه حق الله وحق العبد على السواء ثم باعتبار الشارع حقوق
حقوق الله تعالى ثمانية الله تعالى انواع ثمانية بحكم الاستقراء النوع الاول عبادات خالصة
كالايمان وفروعه وهي سائر العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة
ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه وفيها اي في الايمان وفروعه
اصول وفروع وزوائد بمعنى ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى
ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوا ئد
لا ينافي كونها في نفسها ما له اصل وملحق وزوائد فالايمان اصله التصديق بمعنى
تعريف الايمان اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه
الصلوة والسلام وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة
الا انه قيد باشياء مختصة (مخصوصة) ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن
بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي
وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن
وراست كوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم
كما صرح به ابن سينا ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على
ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم
استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مومنين مصدقين وملحقه الاقرار
باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن
التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره
كما في المكره هذا عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند
بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى
لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه يكون مومنا عند الله تعالى وهذا اوفق
باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار

وزوايده الاعمال لما ورد في الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال
بناء على انها من متممات الايمان وتكملاته الزائدة عليه والفروع اصلها الصلوة
نوع من فروع الايمان
لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكر النعم الظاهرة والباطنة لما فيها
من اعمال الجوارح وافعال القلب لكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة التي عظمها الله
كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة فلذا صارت من فروع الايمان
ولاحقها الزكوة المتعلقة باحد ضربي نعم الدنيا فانها ضربان نعمة البدن ونعمة المال
وهي ادنى من الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال وقاية النفس
ثم الصوم فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهر النفس فلا يصير قربة
الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهو صفة قبح فيها ولا قبح في صفة العفو
فكانت اقوى في كونها واسطة ثم الحج الذي هو زيارة البيت المعظم بافعال واوقات
وامكنة مخصوصات فهي عبادة هجرة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم لكان
وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات
وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم ثم الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم
من فروض الاعيان وزوايدها السنن والاداب فانها ليست بواجبة بل شرعت
تكملات للفرايض زيادة عليها فلم تكن مقصودة والنوع الثاني من حقوق الله
النوع الثاني من حقوق الله
عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فان جهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها
صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من
امارات العبادة ولما فيه من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة
في العبادة المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيين اعتبارا لجانب المؤنة
خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح والنوع الثالث منها مؤنة
الثالث
فيها عبادة كالعشر وقد سبق تحقيقه فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد
كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف وينقلب خراجا عند ابي حنيفة رحمهم الله
والرابع مؤنة فيها عقوبة كالخراج وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يبتدأ على المسلم لكن
الرابع

الخامس
يبقى لانه لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم تبطل بالشك والخامس حقوق
دائرة بينهما اي بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان في ادائها معنى العبادة
لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام ويجب بطريق الفتوى
ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه كرها كالعبادات والشرع فوض
الى المكلف اقامة الشيء من العقوبات على نفسه بل الى الائمة يستوفون بطريق الجبر
وفي وجوبها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية للفعل المحظور الذي يوجد من العباد
ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب فلم تجب الكفارة على
المسبب كحافر البئر لان الكفارة جزاء المباشرة وهي ان يتصل فعله بغيره ويحدث
منه التلف لا التسبيب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله ولا على الصبي
لان فعله من حيث هو فعل لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير والغالب
من جهتي العبادة والعقوبة في الكفارة هو العبادة لان الكفارة صوم واعتاق
وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار
مثل الخاطي والناسي والمكره ولو كانت العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها
بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية
فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم
الوجوب فلا يثبت بالشك فيما سوى كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها
راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطي والناسي وتسقط في كل موضع تحقق فيه
شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن
ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة
بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضا والسادس حق
السادس
قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة
كخمس الغنايم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته
فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا

واستبقى الخمس حقا له لاحقا لزمنا اداؤه وطاعته وكذا المعادن ولعدم الوجوب
علينا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد
السابع عند الحاجة والسابع عقوبة كاملة اي محضة لا يشوبها معنى اخر كالحدود
مثل حد قطاع الطريق فانه خالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة
الله سبحانه ورسوله وقد سماه الله جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى
بمقابلة الفعل وكحد الزنا والسرقة والشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال
والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة
فكان الجزاء المترتب عليها عقوبة كاملة الا حد القذف فانه ليس من حقوق الله تعالى
الثامن بل مما غلب فيه حقه على حق العبد كما سبق والثامن عقوبة قاصرة كحرمان الميراث
بالقتل فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه
بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل
لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملك له في تركة المقتول ولما
كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل نفسه لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه
عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي
ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك
او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد ثبت الحرمان بالتقصير كمن
قتل مورثه خطأ قلنا البالغ الخاطي يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب لان الله
رفع حكم الخطاب في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم
ثم اعلم ان الحقوق الله تعالى قد يكون اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار ثم
صار الاقرار المجرد خلفا اي قائما مقام الاصل في اجراء احكام الدنيا لان المطلع
على السرائر هو الله علام الغيوب ثم صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه
اي الصغير ثم صار تبعية الدار والغانمين خلفا عنه اذا عدما اي الابوان
مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد

في تفصيل اصول الحقوق وما يكون خلفا عنها

170

احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم تبعية الدار
وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام
فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وكذا الطهارة بالماء والتيمم
فانه خلف عنها لكنه اي التيمم خلف مطلقا يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء
بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا انتقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم
مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في جواز تقديمه على الوقت وتادية
الفرايض بتيمم واحد ولذا قال فيجوز قبل الوقت واداء الفرايض بتيمم
واحد تحقيقه انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة
الحدث فكذا حكم الخلف والا لما كان خلفا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي
اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث
فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفا خلافا للشافعي
فانه يقول هو خلف ضروري بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط
الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجز تقديمه على الوقت
ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلانتفاء الضرورة المبيحة واما بعد
اداء فرض واحد فلزوال الضرورة ثم الخلفية بين الماء والتراب اي بعدما
اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف قال ابو حنيفة
وابو يوسف الخلفية في الالة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص
عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول
عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الالة ايضا كذلك
وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك
فان قيل لو كانت الخلفية في الالة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف
ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم على الحجر الاملس اجيب بانه ليس من الزيادة
لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الاثار الا يرى ان استغناء التيمم عن مسح الراس

والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فيجوز عندهما امامة المتيمم للمتوضي اذا
لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء
احدهما على الاخر كالغاسل على الماسح مع ان الخلف بدل عن الرجل في قبول الحدث
ورفعه واما اذا وجده فكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام فيفسد
فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة خلافا لمحمد وزفر
فانهما قالا الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء
اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومي
وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط وفي عامة الكتب انه يجوز
اقتداء المتوضي بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضي ماء وشرطها اي الخلفية
امكان الاصل لينعقد السبب للاصل ثم عدمه اي عدم الاصل في الحال لعارض
اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء
لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف
ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة
الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا
حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الماضي فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر

الركن الرابع في المقصد الثاني في المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق *في بيان المكلف*
الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن التكليف موقوف على الاهلية
في المكلف الموقوفة على العقل بالملكة العقل يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس
بها تكتسب العلوم القوة ما به يصير الشيء فاعلا او منفعلا والنفس هي النفس الناطقة
المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها من الضروريات *مراتب العقل*
او من النظريات المنتهية اليها ولها قوتان احديهما مبدأ الادراك فهي باعتبار
تأثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والاخرى مبدأ الفعل و
باعتبار تأثيرها في البدن مكملة له وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفها

في تصرفها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب فان النفس
في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها وتسمى هذه المرتبة او النفس فيها
هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة
لها وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلا ثم اذا ادركت الضروريات
واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالملكة
لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات
وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد
د سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد
القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات
حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه المرتبة او العقل في هذه المرتبة عقلا
مستفادا لاستفادة هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية *مناط التكليف العقل بالملكة*
مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليه نور
العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات وهو اي العقل بالملكة متفاوت
في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب
الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان فكلما كان
البدن اعدل واقرب بالواحد الحقيقي انسب كان النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات
اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها فهي بمنزلة المرآة في قبول النور
وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها فهي بمنزلة الحجر في قبول النور
ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليه من الفياض
اكثر واما بقاء فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية
ازدادت تناسبا بالمبدأ الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره
عليها لازدياد الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوت العقول في الاشخاص
تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف ام لا

فقد زمن قبل الشارع تلك المرتبة فاقيم البلوغ مقامه اى العقل بالملكة اقامة
للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال
العقل واسبابه فى ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات
الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التى
هى مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل
الى المقاصد وبمعونتها تظهر اثار الادراك وهى مسخرة مطيعة للقوة العقلية
باذن الله تعالى كذا قيل ولا يخفى ان بعض ما ذكر وان كان ماخوذا من كلام المتفلسفين
لكنه ليس مما يخالف عقايد اهل السنة من المتكلمين وهو اى العقل وحده كاف
للحكم اى لان يكون محكوما عليه ولا حاجة الى الخطاب للشارع عند المعتزلة كما سبق
تحقيقه فالصبى العاقل ومن نشا فى الشاهق وهو رأس الجبل مكلفان
بالايمان حتى لم يعتقد كفرا ولا ايمانا يعذبان فى الاخرة ومكلفان باتيان فروعه
تفصيلا فيما يدرك جهته قالوا ما يدرك جهة حسنه وقبحه بالعقل من الافعال التى
ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة
فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه
والا فان لم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ومصلحة فمباح واما فيما لا يدرك
قالوا ما لا يدرك جهته بالعقل لا فى حسنه ولا فى قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم
خاص تفصيلى فى فعل اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال فى
جميع تلك الافعال فقيل بالحظر لانه تصرف فى ملك الغير بدون اذنه لان الكلام
فيما قبل الشرع فيحرم كما فى الشاهد اجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب
وايضا حرمة التصرف فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف
لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر
فى مرآته واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه
ممنوع بل انما الحكم فيه بمعنى الملائمة وموافقة الغرض من المصلحة وقيل بالتوقف فيفسر

فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ لا منع فيه فمباح الا انه يشترط فى الاباحة
الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وكلامنا فيه هذا اذا اشترط اذن
الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا انه
يراد توقف العقل على الحكم وتفسير تارة بعدم العلم انه هناك حظر او اباحة فقيل
هذا مثل التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف فى معنى التوقف كما عرفت
لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد
هذين الحكمين بعينه ولا حكم على العبد قبل ورود السمع عند الاشعرى فيعذر اى
الصبى ومن فى الشاهق فلا يعتبر ايمان الاول وهو الصبى العاقل ولا كفر الثانى
وهو من فى الشاهق لانتفاء الخطاب وعدم الاعتداد بالعقل فيضمن قاتله اى
الثانى لان اباحة دمه بسبب الكفر منتفية فيكون كالمسلم فى الضمان والمختار
عندنا هو التوسط بين الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر كما مر
تحقيقه بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة ثم الاهلية بعد ما ثبت انه
لابد فى المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية
نوعان احدهما اهلية الوجوب اى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له
او عليه والثانى اهلية الاداء اى صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا
اما الاهلية الاولى وهى اهلية الوجوب بنفسه فبالذمة وهى فى اللغة العهد وفى
الشرع وصف به يصير الانسان اهلا لما له وعليه توضيحه ان الذمة فى اللغة العهد
كما عرفت فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار
اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا
عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا
هو العهد الذى جرى بين الله وعباده يوم الميثاق وبالجملة فقد خص الانسان
من بين ساير الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه فلا بد من خصوصية بها يصير
اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فان قيل هذا صادق على العقل كما يشير اليه ظا

فى بيان اهلية الوجوب

تفسير الذمة والعهد

كلام ابي زيد غايته انه يشمل العقل الهيولاني قلنا العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان المعتبر فيها تركب العقل وساير القوى والملكات علا كالملك العاري عن القوى ولاكساير الحيوانات العارية عن العقل وبها اختص بقبول الامانة المعروضة فكان هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوبين والعقل بمنزلة الشرط فان قيل فعلى هذا لا يبقى لقولهم وجب او ثبت في ذمته كذا معنى كما لا يخفى اجيب بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمروءة ان يكون كذا وكذا قوله اي للانسان قبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها مستقل بنفسه من جهة التفرد بالحيوة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة صالحة للوجوب اي لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن قوله بعدها اي بعد الولادة ذمة مطلقة صالحة لهما اي للوجوب له وللوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا لهما حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل شيء يجب على البالغ لكن لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته وكان الوجوب غير مقصود بنفسه بل كان المقصود من الوجوب هو الاداء اختص وجوباته بما يمكن الاداء عنه اي كان كل ما يمكن اداؤه عنه واجبا عليه وما لا فلا فيجب عليه اي على الصبي من حقوق العباد الغرم كضمان ما اتلفه ولو بالانقلاب عليه فان العذر لا ينافي عصمة المحل ويجب عليه ايضا منها العوض نحو الثمن والاجرة فان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة ويجب عليه ايضا صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب نظير صلة تشبه المؤن ونفقة الزوجة نظير صلة تشبه الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه

اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام لا صلة تشبه الاجزية فانها لا تجب على الصبي فلا يتحمل الصبي الدية لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء لا العقوبة عطف على الغرم اي لا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمهما وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء القتل ويجب على الصبي من حقوقه اي الله تعالى ما صح اداؤه عنه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولي فيه كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبه وما لا يصح اداؤه عنه فلا يجب عليه كالعبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج فانها لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود في حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود فانها لا تجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كما سبق واختلف في عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر لم يلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك وعند ابي حنيفة وابي يوسف يلزم اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر بكونه بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة واما الثانية اي اهلية الاداء فقاصرة يبتنى عليها صحة الاداء وكاملة يبتنى عليها وجوب الاداء وكل من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة

يثبت بقدرة كذلك ان القاصرة تثبت بالعقل القاصر والكاملة بالكامل
ثابتة تلك القدرة بعقل كذلك ان القدرة تثبت بالعقل القاصر والكاملة
بالعقل الكامل فالقاصر عقل الصبي والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه
اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به قاصرة الاهلية
وهي بالبدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد
ان يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة
منهما درجة الكمال فقبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كما في الصبي
الغير العاقل او احديهما كما في الصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احديهما قاصرة
بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل كالصبي وان كان قوي البدن ثم الشرع
بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء
وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يحرج في الفهم بادنى
عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفي بقوله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا اول امره حكمة ولا اول ما يعقل ويقدر
رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال
يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة
وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال
العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان
بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار وما ان الاحكام الثابتة بالقاصرة من القدرة
انواع لانها اما حقوق الله سبحانه او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح الاحكام الثابتة بالقدرة القاصرة
واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد
بينهما صارت ستة فشرع في تفصيلها فقال نحو الايمان به تعالى سواء كان حسنا
لا يحتمل غيره كالايمان او كان قبيحا لا يحتمله اي غير القبيح كالكفر او مترددا بينهما كالصلوة ونحوها
كالصوم صح من الصبي بلا لزوم اداء اما الاول والثالث فلان في الايمان وفروعه

وفروعه نفعا محضا فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه واما الضرر من جهة لزوم الاداء
وهو موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء و
الاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء
ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه
وبين زوجته المشركة اجيب بانا لا نسلم انهما مضافان الى الاسلام بل الى الكفر
الموروث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات الاسلام واحكامه اللازمة منه ضمنا
لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين
وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي الذي وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته
وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر
محض لان الحكم الاصلي بالارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي يترتب
عليهما في هذه الصورة واما الثاني فلان الكفر لو عفي عنه وجعل مؤمنا لصار
الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله سبحانه وصفاته واحكامه على ما هي
عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فتعتبر ردته
اي الصبي في حق احكام الدارين اما في احكام الاخرة فاتفاقا لان العفو عن الكفر
ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل واما في حق احكام
الدنيا فكذا عند ابي حنيفة ومحمد حتى تبين امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه
المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بوجه
ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة
وهو ليس من اهلها كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلام
حال الصبي صار شبهة في اسقاط القتل وفي حق العباد ان كان نفعا محضا
كقبول الهبة ونحوه صح منه اي من الصبي وان لم يأذن الولي وكذا العبد فانه اذا اجر
المحجور نفسه وعمل وجب الاجر استحسانا لا قياسا لبطلان العقد ووجه
الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزم ضرر فاذا عمل فالنفع في الوجوب

والضرر في عدمه بلا ضمان على المستأجر ان تلف الصبي في ذلك العمل بخلاف العبد
حيث يضمن مستأجره ان تلف في ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبي لان
الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتل اي الصبي المحجور مع الكفار وكذا العبد يستحق
الرضخ وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفه وكيلا اذ في الصحة اعتبار للآدمية
وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى
وابتلوا اليتامى بلا عهدة ان لم يأذن الولي اي لا يلزم الصبي بتصرفه بطريق الوكالة
عهدة برجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع والخصومة ونحوها لان ما فيه احتمال
الضرر لا يتملكه الصبي الا ان يأذن الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأي الولي
فيلزمه العهدة وان كان ضررا عطف على ان نفعا اي حق العبد ان كان ضررا محضا
كالطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك فلا يصح منه وان اذن وليه لان الصبا
مظنة المرحمة شرعا وعرفا او باشره وليه تلك التصرفات لاجله حيث لم يجز
ايضا لان ولايته نظرية ولا نظر في الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا اسلمت
الزوجة وابى الزوج فرق بينهما لحاجة الزوجة وهي حق العبد وكذا اذا ارتد الزوج
وحده العب ذابنه تبح الا الاقراض للقاضي فان الاقراض قطع الملك عن
العين ببدل في ذمة من هو غير ملي في الاغلب ففيه شبهة التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي
فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة
وعلم القاضي وقدرته على التحصيل بلا دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر
على استيفائه وفي رواية يجوز للاب وان دار بينهما اي النفع والضرر كالبيع
والشرى والاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال الربح نفع ومن حيث احتمال
الخسران ضرر وما قيل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك يرده ان
لا يندفع الضرر بحال وليس كذلك لانه يصح برأي الولي لان الصبي اهل الحكم ما دار بينهما
اذا باشره الولي بنفسه لانه اذا باع مال الصبي يملك الثمن ويملك العين اذا اشترى
له ويملك الاجرة اذا آجر عينا له ثم هذا اي الصبي اذا تصرف برأي الولي فيما

فيما تردد بينهما كالبالغ عند ابي حنيفة بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول
برأي الولي حتى صح اي تصرفه بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي وصح
من الولي في رواية لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي اخرى لا لان الصبي في الملك اصيل
تام وفي الرأي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأي باعتبار اصل العقل دون
وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة من الولي فيصير كان الولي
يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبر الشبهة في موضع التهمة وهو ان يبيع
الصبي من الولي وسقطت في غيره وهو ان يبيع من الاجانب خلافا لهما فان
مباشرته عندهما كمباشرة الولي فلا يصح بالغبن الفاحش لا من الولي ولا من
الاجانب ثم العوارض لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما
او احديهما او يوجب تغيرا في بعض احكامهما وسمي العوارض جمع عارض
على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى
كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج
ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل
التغليب فقال نوعان احدهما سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب
وثانيهما مكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية
اكثر تغييرا او اشد تأثيرا فقدمت اما النوع الاول فاصناف منها الجنون
وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر
آثارها وتعطل افعالها اما للنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما
لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان
عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا له
لا يصح ايمان المجنون لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لا يكون حجرا لانه عبادة
من ان يتم العقل بركنه ويصدر من اهله ويقع في محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي
او المولى وايمان المجنون استقلالا لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف

ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا وبهذا
يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل
نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره اولى الاتباعا لابويه وولية فاذا اسلمت
امرأته عرض الاسلام على ولية يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي يعرض الاسلام
على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان
القياس التاخير الى الافاقة كما في الصغير الا انه استحسان لان للصغر حدا معلوما
بخلاف الجنون ففي التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفوات لقدرة المجنون على الوطء
ويرتد المجنون تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه
بدار الحرب العياذ بالله تعالى وذلك لان الكفر بالله عز وجل قبيح لا يحتمل العفو
بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم
تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه
صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون والقياس
ان يسقط الجنون العبادات بالاطلاق لمنافاته القدرة التي بها يتمكن
من اداء العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع لكنه اي الجنون قيد بالامتداد
استحسانا قالوا الجنون اما ممتد او غيره وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا
او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغيره ان كان طاريا
فليس بمسقط استحسانا وان كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء للاسقاط
على الاصالة او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط
وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك وهو اي الامتداد في الصلوة بالزيادة
على يوم وليلة بساعة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد بصلوة يعني ان الامتداد
عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب
الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوات
ثم اشترطوا في الصلوة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس

نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستا
وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على
العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب
القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم تصر الصلوات ستا وعندهما
لا يجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات
والامتداد في الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء
وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ولم يشترط
فيه التكرار كما اشترطوا في الصلوة لانه من شرط المصير الى التاكيد انه لا يزيد
على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف
الاصل ولم نر مثل زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تاكيد للفرض لان
السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا في التلويح
اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة فالنفل اولى انه لا يماثلها فينبغي
ان لا يعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لان صوم رمضان وظيفة السنة
لا الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليلة
ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة
اخرى فكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته ويتاكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرر حقيقة
الواجب فكان هذا مثل ما قالا في الصلوة على ما مر والامتداد في الزكوة بالحول
اي باستغراق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح
لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف
ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب ونصفه ملحق
بالاقل ويؤاخذ المجنون بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال الانسان
لتحقق الفعل حسا وعصمة المحل شرعا والعذر لا ينافيهما مع ان المقصود هو
المال واداؤه يحتمل النيابة ولا يؤاخذ بضمان الاقوال فانها لا يعتد بها شرعا

يؤاخذ المجنون بضمان الافعال لا الاقوال

احكام الصغر

لانتفاء تعقل المعنى فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي ومنها
الصغر وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة والبلوغ
لانه مناف للاهلية وليس لازما لماهية الانسان وهو المعني بالعوارض على الاهلية
ولانه خلق لحمل اعباء التكاليف في معرفته تعالى فالاصل ان يخلق وافر العقل تام القدرة
كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض وهو اي الصغر
قبل التعقل عجز محض ومع هذا ليس كالجنون لما ذكر في التلويح لوجوه الاول ان العجز
في المجنون على وليه وفي الصبي على نفسه الثاني انه يؤخر في الصبي الى ان يعقل ولا يؤخر
في المجنون الثالث ان في الجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات
بخلاف الصبي الغير العاقل الرابع ان في الجنون الاصلي الغير الممتد روايتين متعاكستين
عن الامامين انه يقضي العبادات اولا ولا خلاف في الصبي وبعده يصيب ضربا
من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط عن البالغ بناء على
ذلك العذر من الاهلية كنفس وجوب الايمان فانها لا تحتمل السقوط بوجه على ما مر فاذا
اداه اي الايمان كان فرضا واستغنى عن الاعادة بعد البلوغ بل يسقط عنه ما يحتمل
السقوط عن البالغ بناء على عذر الصبا كوجوب اداء الايمان حيث يسقط عنه لاحتمال
سقوطه عن البالغ بالاكراه مثلا وكذا العبادات والعقوبات والاجزية والكفارات
والمضار المحضة والغالبة والتبرعات والزام المعاملات وحقوقها كما سبق فلا يقتل
الصبي بالردة فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر ردته ولكن موجب القتل حتى يسقط
القتل عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو وباعذار كثيرة فلا يحرم الميراث به اي
لا يكون الصبي محروما عن الميراث بقتل مورثه لانه موجب القتل وقد سقط ذلك بعذر
الصبا ولان الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة
لقصور معنى الجناية في فعله وحرمانه عن الارث بالرق والكفر ليس بعهدة عليه بل
لما فاتهما الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه
قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام وليا يرثني واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك والولي

في بيان حكم العته

ويولى عليه اي يلي عليه غيره لعجزه عن الاقامة بمصالحه ولا يلي على غيره لانه العجز في
الولاية وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته لا على الولي كما في المجنون
لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون ومنها العته وهو اختلال
العقل آنا فآنا لا المتناول بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام
المجانين فخرج الاغماء والجنون والسكر وهو بعد البلوغ كالصبا مع العقل
فيما ذكر من الاحكام بلا خلاف الا في بعض منها فانه وضع الخطاب بالعبادات
عن المعتوه خلافا للامام ابي زيد فانه قال في التقويم يجب عليه العبادات احتياطا
ورده ابو اليسر بانه نوع جنون اولا وقوف له على العواقب وفي عرض الاسلام
على نفسه خلاف لمولانا حميد الدين الضرير فانه عنده كالمجنون في عرض الاسلام
على وليه اذا اصل المسئلة والحق للجمهور لصحة ادائه وان لم يجب كالصبي العاقل فان
قيل قد صح في الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه اراد
به المجنون مجازا ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل
عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء
ويسمى هذا ذهولا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد
وهذا هو النسيان في عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان في طرف الحق فالظاهر خلافه
مع التنبه له بادنى تنبيه سهو وبدونه خطأ فما في التلويح ويسمى هذا ذهولا وسهوا
ليس كما ينبغي وهو اي النسيان ليس منافيا للوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل
ولا عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت
هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان وكذا لا يكون عذرا
في حقه تعالى ان قصر العبد اي وقع العبد في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة
حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا والا اي وان لم
يقع فيه بتقصيره فعذر مطلقا اي سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان
ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من الشوق الى الاكل او لم يكن كترك

تعريف النسيان والسهو والخطاء

التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطار ربما بالبال
او اجراء ما على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلاته
اذ لا تقصير من جهته فالنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة
فهي داعية الى السلام ومنها النوم وهو فتور طبيعي غير اختياري يمنع العقل
مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون
وعند الاطباء سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح
النفساني من الجريان في الاعضاء وهو اي النوم لما كان عجزا عن الاحساسات الظاهرة
اذ الباطنة لا تسكن فيه وعن الحركات الارادية اذ الطبيعية كالتنفس ونحوه
تصدر فيه يوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم و
ايجاد الفعل حالة النوم ولا يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطها لعدم
اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء
والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد
الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه
السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلوة
واجبة لما امر بقضائها ويبطل النوم الاختيار والارادة فلا تصح عباراته
فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون
الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق وكذب فلم يعتبر بيعه وشراؤه
وطلاقه وعتقه وردته واسلامه لانتفاء الارادة والاختيار ولم يتعلق حكم
بكلامه وقراءته وقهقهته في الصلوة اي اذا تكلم في الصلوة نائما لا تفسد واذا
قرأ لا تصح القراءة واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ولما كان في القهقهة
من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال
النوم عبارات النائم وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوادر
ان تكلم النائم يفسد صلاته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق

تعريف النوم وبيان احكامه

في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة
تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم
واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة رحمه
تفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلاته لان فساد
الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار
في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس ومنها
الاغماء وهو فتور غير طبيعي يزيل القوى ويعجز به ذو النهى عن استعماله مع
قيامه حقيقة وهو وان كان كالنوم في ابطال عباراته لان العجز عن استعمال
العقل لا يوجب عدمه فتبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه السلام غير معصوم
عنه كما لم يعصم عن الامراض مع انه معصوم عن الجنون لكنه فوق النوم واشد منه
في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية ولا يزيل اصل القدرة
وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فانه
مزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل كازالة الجنون فيبطل العبارات ككونه كالنوم
ويكون حدثا في الاحوال كلها اي القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع
لكونه فوق النوم وهو ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء
المفاصل ولندرته اي قلة وقوع الاغماء لا سيما في الصلوة يمنع البناء
يعني اذا انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا
بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني
على صلاته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع ولكنه
ان لا يسقط واجبا اي شيئا من الواجب كما في النوم لكنه يسقط ما فيه حرج
استحسانا وهو في الصلوة كالجنون فان حصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد على يوم
وليلة يسقط كالجنون لا الصوم والزكوة فانه لا يسقطهما لانه يندر امتداده شهرا
او سنة ومنها الرق وهو لغة الضعف وشرعا عجز عن التصرف للاحرار

الاغماء

احكام الرق

حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية
والامامة ونحو ذلك بقاء اي في حالة البقاء فانه شرع في الاصل جزاء للكفر فهو
حق الله تعالى ابتداء فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله والحقوا انفسهم
بالبهائم في عدم النظر في دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متبذلين
كالبهائم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر
الى معنى الجزاء وجهة العقوبة على انه يبقى رقيقا وان اسلم وكان من المتقين وهو
اي الرق لا يتجزى ثبوتا وزوالا بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه
اثر الكفر ونتيجة القهر وهما لا يتجزيان ولان مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق كله
في الحدود والارث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعلا كحر ولا كحكمهما
كتكلمه كالمرتين ولا بعد فيه فانه امر اعتباري ولا تجزي في الاعتباريات فلا يرد ان الحكم
لا يتصور من النصف ولان رد الشهادة يجوز ان يكون لاشتراطها حرية الكل فانه
ايضا لا يناسب التجزي بل يستدل به في الحقيقة على تحقق الكل الاعتباري وايضا الشرع
لم يعتبر النصف منه اجماعا والدليلان الكميان والانيان قايمان عليه فاي توجيه لما في
التلويح انا لا نم امتناعه بقاء لانه وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع
للمولى حق الخدمة في بعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الاخر شرعا ولا يثبت الشهادة
والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي كالعتق فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا
للمالكية والولايات ولا معنى لتجزيه وكذا الاعتاق عندهما القايلون بعدم تجزي
العتق اختلفوا في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق

عدم تجزي العتق والاختلاف في الاعتاق

البعض اعتاق للكل لانه ملزوم العتق والعتق مطاوعه وهو غير متجز اتفاقا
بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع في المحل على جزء دون جزء
لزم تجزي العتق ضرورة فمعتق البعض عندهما حر مديون يجري عليه احكام الاحرار وذهب
الامام الى تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى في حقه وحقه في الرقيق
هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل

الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما يثبت جزاء
للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء
الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال
بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجاد بعض علة لثبوت العتق وهو
لا يوجب العتق كالقيد بل لا يسقط ما بقي شيء من المسكة فان قيل ملك كل
الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته اجيب بان العبد انما لا يقدر على ازالته
قصدا واصالة لا ضمنا وتبعا وحقه تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء للكفر
لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام
ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا
وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فمعتق البعض عنده كالمكاتب في الاحكام
لكن المكاتب يرد الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا لانه
ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ وهو اي الرق ينافي مالكية المال
حتى لا يملك الرقيق شيئا من المال وان ملكه المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا
لتضاد سمتي العجز والقدرة من جهة واحدة قيد بالمال لعدم تناف بين المملوكية
متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من
احكام ملك المال ح ولو باذن المولى ولا ينافي مالكية منافع نفسه لانها للمولى كنفسه
الا ما استثني من القرب البدنية المحضة كالصلوة والصوم ففرع على الاول بقوله
فلا يملك الرقيق مكاتبا او غيره التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة
وخص التسري بالذكر لان فيه مظنة ملك المتعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان لا يملك
المال اولى وفرع على الثاني بقوله ولا يصح حجة نفل لو حج فعتق ثم استطاع
وجب عليه الحج ولم يكتف بالاول لكون منافعه للمولى كما سبق فلا قدرة له مالا وبدنا
بخلاف الفقير اذ منافعه له فاصل القدرة حاصل له واشتراط الزاد والراحلة
لوجوبه لا لصحة ادائه اذ هو لدفع الحرج تيسيرا كذا قالوا اقول هذا مستقيم في

في الرقيق الكامل واما في المكاتب فلما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى
كالاجنبي في حق اكسابه ونفسه وتمكن ان يقال كون المولى كذلك امر حكمي صير اليه
ضرورة التوسل الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى البدل من جانبه والى الحرية
من جانب المكاتب بناء عليه صرح به ايضا في الهداية وغيرها وبقوله ولا يكمل جهاده
لما سبق ان الرق ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثني من القرب فلا يحل له
القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه فلا يستحق السهم الكامل بل يرضخ
له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه الصلوة
والسلام يرضخ للمماليك ولا يسهم بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما
هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد والحر في ذلك سواء ولا ينافي مالكية غيره
اي غير المال اذ ليس مملوكا من جهته كاليد والنكاح والحيوة والدم ففرع على الاول بقوله
فالمأذون من الارقاء يتصرف لنفسه باهلية خلافا للشافعي فانه عنده كالوكيل
وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع
وعنده يختص بما اذن فيه كما في الوكالة له ان العبد لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو اليد
ولنا ان المقتضي موجود والمانع منتف اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى
قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد واما الثاني فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال
وهو هنا منتف لان اليد ليست بمال والجواب عما يقال ان المقصود الاصلي من
التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته
للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصر الوسيلة في ذلك
وهو ممنوع وفرع على الثاني بقوله وينعقد نكاحه اي اذا نكح العبد بدون اذن المولى
ينعقد نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر بماليته وصحة حجره عليه
لتحصينه من الزنا فانه هلاك معنى لا لانه لا مالك وعلى الثالث بقوله ولا يملك المولى قتله
واتلاف حياته لانه مالكها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله ويصح اقراره بالحدود
والقصاص فيقام عليه كل منهما والسرقة المستهلكة مأذونا ومحجورا فيصح عند الامام

محجورا اذ ليس فيهما الا القطع وبالقائمة مأذونا لان اقراره يصح في النفس والمال
اما محجورا فيصح عند الامام في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف
يصح في القطع فقط وينافي الرق لكونه من شعار العجز والمذلة كمال الحال في
اهلية الكرامات فانه يورث القدرة والعزة فبينهما تناف الدنيوية اي الموضوعة
للبشر في الدنيا احترز به عن الكرامات الاخروية فان العبد كالحر فيها لان اهليتها
بالاسلام والتقوى وهما في ذلك سواء كالذمة فانها من كرامات البشر اذ
بها يصير اهلا للتوجه الخطاب ويمتاز من البهائم وهي فيه ضعيفة لانه من حيث انه صار
مالا بالرق كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لا بد ان يكون له ذمة
فيثبت اصل الذمة ضعيفة فتضعف ذمته عن تحمل الدين بنفسها حتى لا يمكن
المطالبة به بلا انضمام مالية الكسب بان لم يوجد في يده مال من كسبه وبلا انضمام
مالية الرقبة اليها اي الى الذمة لا بمعنى انه يستسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدبر
والمكاتب ومعتق البعض عند الامام بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين فان لم يف
او لم يوجد كسب بيع رقبته ان امكن لكن في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك
مطلقا ودين التجارة في المأذون الا ان يختار المولى الفداء ولا يباع المحجور فيما اقر
به ويكذبه المولى او تزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب العقر بل يؤخر الى عتقه وكالحل
فانه استفراش الحرائر والسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة
في تكثير النسل على وجه لا محقة انه من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله صلى الله عليه
وسلم بالزيادة على الاربع حتى روي عدم الانحصار في التسع وهو في الرقيق عبدا
كان او امة ضعيف حتى يتنصف بتنصف محله في حق العبيد فلا ينكح العبد على البناء
للفاعل الا اثنتين حرتين او امتين ويتنصف باعتبار الاحوال في حق الاماء حتى
لا تنكح الامة على البناء للمفعول على الحرة فان نكاح الامة يجوز متقدما على الحرة
لا متأخرا ولما تعذر التنصيف في المقارنة غلب الحرمة وفروعه عطف على الحل
فان فروع الحل ايضا تضعف بضعف الحل في الرقيق من العدة والطلاق

فانهما يتنصفان لكن الواحدة لا تتجزى فيتكامل اعتبارا لجانب الوجود وذا بان الحل
هو الاصل من بقاء الحل وكون عدد الطلاق لا تتابع المملوكية وعدد الانكحة لان
المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبار النكاح بالرجال اجماعا فان النكاح لهم
عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذي رفعه لهن فاعتبر بهن تحقيقا للمقابلة
ومن القسم حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه مبنية على الحل
فيتنصف وكمال المالكية فانها ايضا من تلك الكرامات وهي في الرقيق ناقصة
لانه يملك المال يدا لا رقبة وان ملك النكاح فينتقص ديته عن دية الحر كما اعتبر
في السرقة والمهر وهو عشرة دراهم بخلاف المرأة فان ديتها نصف دية الرجل
اعلم ان العبد اذا قتل خطأ وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا قلت او كثرت
لا تزاد على عشرة الاف درهم بل ينقص عنها ما اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به
على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما تقطع به اليد التي بمنزلة نصف البدن
وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا لنقصان ملك العبد حيث يملك
التصرف في المال يدا لا ملكا فلا بد ان ينتقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية — في نقصان دية الانثى عن دية الرجل
الرجل بسبب الانوثة التي توجب نقصانا في المالكية لان الرق ينقص احد ضربي
المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا بعد فيهما لان العبد في مالكية النكاح
مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت بامرين ملك الرقبة وملك
التصرف واقويهما الثاني لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك
يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل
للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق
اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد فوجب
القول بنقصان ديته لا بالتنصيف وبالانوثة ينعدم احد ضربي المالكية وهو
مالكية النكاح فوجب تنصيف ديتها وتتنصف النعمة فيتنصف النقمة اي العذاب — العذاب يتنصف بتنصف النعمة
يعني ان نحو الذمة والحل وغيرهما من الكرامات نعمة فلما تنصف كذا تنصف النقمة

النقمة بالجناية على مولى النعمة لان الغرم بالغنم فيتنصف الحدود فعليهن نصف ما
على المحصنات من العذاب اذا امكن التنصيف كالجلد حيث يجب عليه نصف ما يجب
على الحر والا اي وان لم يمكن التنصيف يكمل الحد كقطع اليد والرق ينافي الولايات
كلها كولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها لانها تنبئ عن القدرة الحكمية اذ
هي تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فينافيه الرق المنبئ عن كمال العجز ثم الاصل
في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم يتعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه
فكيف يتعدى الى غيره فلا يصح امان العبد المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء
باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا واما امان
المأذون فليس من باب الولاية باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة
في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك
المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقط اسقط حق نفسه في الرضخ
فصح في حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق
الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء
ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ
فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي اجيب بان الامان من الجهاد
اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى بالامان
والعبد المحجور لا يملك القتال فكذا ما هو من توابعه والرق ايضا ينافي ضمان ما ليس
بمال اي لا يجب على العبد الضمان بمقابلة ما ليس بمال لانه ضمانه صلة والعبد ليس باهل
لها حتى لا تجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة فلا تجب الدية
في جناية خطأ لانها صلة في حق الجاني اذ ليس في مقابلة المال او المنافع ولذا لم تملك
الا بالقبض ولم تجب فيها الزكوة الا بحول بعد القبض ولا تصح الكفالة بها بخلاف
بدل المال المتلف وعوض في حق المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة
اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر ولا عاقلة له ولما لم تجب عليه لم تتحمله العاقلة

فاقام الشرع رقبته مقام الارش فلم يجب الدية بل وجب دفعه جزاء
لجنايته فاذا مات العبد لا يجب على المولى شيء الا ان يختار المولى الفداء فيعود
الى الاصل وهو الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند
الامام وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع وهو اي الرقيق معصوم
الدم بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة اما
مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام حتى لو وقع في دار
الحرب اوجب اثما فقط واما مقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية وهي
بالاحراز بدار الاسلام والعبد كالحر في الامرين فيساويه في العصمتين فيقتل
الحر به اي بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما ومنها
الحيض وهو لغة الدم الخارج من القبل وشرعا دم ينفضه رحم بالغة لا داء بها
فخرج الاستحاضة وما تراه بنت سبع سنين والنفاس هو الدم الخارج
من الرحم عقيب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين ولادتي بطن واحد على
مذهب البعض وانما جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يعدمان
الاهلية اي اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه
ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث
والانجاس وكذا للصوم على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة و
للحرج اي لما كان في قضاء الصلوات حرج لدخولها في حد الكثرة سقط وجوبها
حتى لم يجب قضاؤها اي الصلوة دونه اي الصوم اذ لا حرج في قضائه لان الحيض
لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء
بخلاف الصلوة ومنها **المرض** المراد به غير ما سبق من الجنون والاغماء وهو لا ينافي
الاهلية اي اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من حقوق العباد
كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد واهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه
عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة لكنه

الحيض والنفاس

احكام المرض

واهلية العبادة لا يكمل بالعقل

لكنه اي المرض يوجب العجز فشرعت العبادات معه بقدر المكنة كلما ازداد قوة
ازدادت نقصا كما تبين في الصلوة والصوم وكان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق
الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه سبب موت هو علة للخلافة اي
خلافة الوارث والغريم في المال فكان المرض سبب تعلق حق الوارث والغريم
لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تزول بالموت
فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال
فيوجب المرض الحجر على المريض اذا اتصل المرض بالموت حال كونه اي الحجر
مستندا الى اوله اي اول المرض فان الموجب للحجر مرض هو سبب الموت وهو المرض
من اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الالام ولا يظهر ذلك الا باتصاله
بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى اول
السبب بقدر ما يصان به متعلق بالحجر اي في مقدار ما يقع به صيانة حقهما
اي حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين في حق الوارث والكل في حق الغريم ان
استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق فقط اي لم يوجب الحجر فيما
لا يتعلق به حق الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين او على ثلثي المال ومثل ما يتعلق به
حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله لانه كبقائه
ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذ الاصل
هو الاطلاق فكل تصرف واقع من المريض يحتمل الفسخ كالهبة وبيع المحاباة
يصح في الحال لانه ركن التصرف صدر من الاهل ووقع في المحل عن ولاية شرعية
والمانع متردد فلا حكم له ثم ينقض ذلك التصرف ان احتيج اليه اي الى النقض
وكل ما لا يحتمله اي الفسخ يصير كالمعلق بالموت حيث لا يقبل النقض كالاعتاق
اذا وقع على وارث او على غريم فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه
لا يبطل حق الدائن فتجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه
لا يبطل حق الوارث في الثلثين فتجب السعاية فيهما لانه حق الوارث بخلافه

اي الاعتاق من الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد لا ملك الرقبة وحق
الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتني على الثاني لا الاول والقياس
انه لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال بغير عوض مالي كالهبة والصدقة و
انه لا يملك اداء حق الله تعالى المالي كالزكوة وصدقة الفطر وانه لا يملك الوصية
بهما اي بالصلة واداء حق الله تعالى المالي لوجود سبب الحجر عن التبرع وهذه الاشياء
تبرعات لكنا استحسناها اي تلك التصرفات من الثلث نظرا له ليتدارك بعض ما
قصر في صحته قال عليه الصلوة والسلام ان الله تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم
زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم ولما ابطلها اي الوصية الشارع للوارث
شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الاية
ثم نسخ هذه الاية وتولاها اي انتصب لبيانها حيث قال يوصيكم الله في اولادكم الاية
وقال عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث بطلت الوصية
للوارث صورة بانه يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة اولا وقال يصح
اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال شيء مما تعلق به حق الوارث وهو المالية كما اذا
باع من الاجنبي وله انه آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايصاء
صورة اذ ليس للناس منافسات في صورة الاشياء ليست لهم في معانيها
وانه لم يكن ايصاء معنى لكونه مقابلا بالعوض ومعنى بانه يقر لاحد الورثة فانه
وصية معنى لانه يسلم له المالية من غير عوض وحقيقة بانه اوصى لاحد الورثة وشبهة
بانه باع الجيد من الاموال الربوية بردي من جنسه لم يجز لتقوم الجودة في حقه لان
في العدول عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام
واعترض بانه تولى الشارع في الثلثين لا الكل فلم لا يجوز وصية للوارث من الثلث
والجواب انه قوله عليه السلام الا لا وصية لوارث نفي لجنس الوصية فيقتضي انه لا يبقى
وصية مشروعة في حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره
فيما وراء الثلث سواء ومنها الموت وهو عجز خالص ليس فيه جهة القدرة كما

احكام الموت

احكام الاخرة اربعة انواع

كما في الرق والمرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا والاخرة اما الثانية فانواع
اربعة الاول ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او نفسه او عرضه الثاني
ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه من الثواب والكرامة
بسبب الايمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الآلام والفضائح بسبب المعاصي وارتكاب
القبائح وله اي للموت حكم الحيوة في احكام الاخرة وهي الاحكام الاربعة المذكورة
لان القبر للميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل بالنسبة الى الحيوة
الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللحيوة بعد الفناء فكان له فيه حكم الاحياء
فيما يرجع الى احكام الاخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا
حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث واما الاولى فاربعة ايضا قدم الثانية
لقلتها الاول ما هو من باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة وغيرها من العبادات
والموت يسقط من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف لان الغرض الاداء عن اختيار
ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت الا الاثم فانه يبقى لانه من احكام الاخرة
وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره وهو ينقسم
الى ثلثة اقسام الاول الصلة كالزكوة وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثاني الدين
المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودايع والغصوب
والموت يسقط مما شرع عليه لحاجة غيره الصلة لانه ضعف الذمة بالموت فوق
ضعفها بالرق والرق ينافي وجوب الصلات فالموت اولى الا ان يوصي
فيصح من الثلث لان الشرع جوز التصرف فيه نظرا له ويسقط ايضا دينا في الذمة
فانه لا يبقى بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا تحتمل الدين بنفسها
الا ان ينضم اليها اي الذمة مال يؤدى منه او كفيل يؤكد به الذمم وح تصير ذمته
كالمحققة فيبقى الدين حتى اذا انتفيا انتفى الدين ولهذا قال الامام الكفالة بالدين
على المفلس لا تصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف الرقيق المحجور حيث يصح الكفالة بما اقر به
ويؤخذ بها في الحال لان ذمته في نفسه كاملة لحياته وتكليفه وانما ضمت المالية

اليها في حق المولى حتى يباع رقبته بالدين نظر للغرماء ولا يسقط حقا متعلقا
بالعين كالودايع والغصوب لانه فعله فيه غير مقصود وانما المقصود في حقوق
العباد وسلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان ياخذه بنفسه بخلاف
العبادات والثالث ما شرع له لحاجة نفسه والموت لا يسقط ما شرع له لحاجته
لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافي الحاجة فيبقى ما تنقضي به تلك الحاجة على
حكم ملكه ولذا قدم جهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان
لباسه حال حياته مقدم على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين
واما اذا كان كالمرهون فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز ثم تقدم
ديونه على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الدين حائل بينه وبين ربه ثم تقدم
وصاياه من ثلثه اي تنفذ وصاياه من ثلث ماله قبل ان يقسم ماله بين الورثة
لان الشارع قطع حق الوارث في الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر فيه حال حياته
وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه في المال كيف وقد نص الله تعالى في ذلك
بقوله من بعد وصية يوصي بها او دين ثم يورث ويقسم ماله بين الورثة
بطريق الخلافة عنه لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع
نفسه به حتى لو احياه الله تعالى فما وجده في يد ورثته من ماله بعينه اخذه لان الوارث
خلف عنه في الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء
او رضاء بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه او اتلفه لانه ازال او اتلف ما في نفسه
لانه صار له بموته وبخلاف امهات اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت
والعتق بعد وقوعه لا ينفسخ كذا في النكاح نظرا له تتعلق بالجميع اي ثبت هذه الحقوق
على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع في الكل راجع اليه كما بينا وكذا ايضا تبقى
الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها اعتاق معنى وبه تحصيل
الخلاص من العقاب قال عليه الصلوة والسلام من اعتق رقبة اعتق الله تعالى بكل عضو
منها عضوا منه من النار وكذا تبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء اي مال يفي

يفي ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية ويعتق اولاده
ولا يتاذى في قبره بتاذي ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عليه الصلوة والسلام
يؤذي الميت في قبره ما يؤذيه في اهله وكذا ايضا قلنا تغسل المرءة زوجها في العدة
لان الزوج مالك لها فبقي ملكه فيها الى انقضاء المدة فيما هو من حوائجه خاصة حالة الموت
وهو الغسل بلا عكس حيث لم يمكن لزوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت
اهلية المملوكية بالموت فانه قيل المملوكية سمة العجز فاذا انضاف الموت فلان يبقى
المالكية وهي سمة القدرة اولى اجيب بان الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك
لا لقضاء حاجة المملوك فيبقى المالكية ما بقي الحاجة ولا تبقى المملوكية بعد الموت لانعدام
الحاجة الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلو بقيت لصارت له الرابع ما لا يصلح
لقضاء حاجة الميت واليه اشار بقوله واما ما لا يصلح لحاجته فكالقصاص
فانه شرع لتشفي الصدر ودرك الثار والميت غير محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء
حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه فيجب القصاص للورثة ابتداء لان الميت
لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه يؤيده
قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا جعل ثبوت القصاص للولي
ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه في القصاص ولذا صح عفوه حال حيوة المورث
لا كما لو ابرأ الوارث غريم المورث عن الدين حال حياته ولان الغرض من شرعه
لما كان درك الثار وان يسلم حيوة الاولياء والعشاير اذ لو لم يقتل القاتل
يقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء فان قيل فينبغي ان
لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك اذ لو عفا احدهم
واستوفاه بطل اصلا ولا يضمن للباقين شيئا قلنا القصاص لكونه جزاء قتل واحد
واحد لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض فيثبت في حق كل واحد
كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا استوفى احدهم او عفا لا يضمن شيئا للباقي
لانه تصرف في خالص حقه ولذا قال الامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير

لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غايب
لاحتمال العفو من الغايب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب والعفو من المعدوم
ولا عبرة بتوهمه بعد البلوغ لانه فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال فصح
عفوهم قبل موته لان القصاص لهم ابتداء ولم يورث القصاص ايضا عنده
اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم حتى لم ينتصب البعض
اي بعض الورثة خصما عن البعض الاخر فان الحاضر لو اقام بينة على القصاص
فحبس القاتل ثم حضر الغايب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل
اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداء وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس
الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الاخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال واما عندهما
فموروث لانه خلفه وهو المال موروث اجماعا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل
والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه
لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز
وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال
اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت للورثة
خلافة لا اصالة كذا قالوا اقول فيه بحث اذ قد سبق في مباحث القضاء ان
المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب الخلف اذا كان الخلف
مثلا معقولا للاصل واما اذا كان غير معقول فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف
يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فليتامل الا اذا
انقلب القصاص مالا اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او بشبهة فح يثبت
للمقتول ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه حتى يقضى منه ديونه
وينفذ وصاياه لان الاصل في القصاص ايضا ان يجب للميت لانه واجب بمقابلة
تفويت دمه وحياته الا انا اثبتنا للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة
الميت بعد انقضاء حياته وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ففارق الخلف

الخلف الاصل لاختلاف حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت
ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق
الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف
حاليهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث لكن السبب انعقد له استدراك
عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعني ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن بسببه انعقد
للميت لان المتلف حياته وكان ينتفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها فصح بهذا
الاعتبار عفوه اي المجروح ايضا لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان
واما النوع الثاني يعني العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها
بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل فاصناف ايضا كالاول
منها ما يكون من المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون من غيره
احكام الجهل واقسامه
عليه كالاكراه فمن الاول الجهل هو عدم العلم عما من شانه فان كان مع اعتقاد
النقيض فمركب والا فبسيط وهو بحسب هذا المقام اربعة اقسام بين الاول
بقوله اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة
محمد صلى الله عليه وسلم فانه مكابرة محضة وعناد بحت لوضوح البراهين القطعية
واورد بان الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم وانما ينكره جحودا واستكبارا كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعتوا ومثل هذا لا يكون جهلا واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق
المفسر بالاذعان والقبول ورده بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكر لانه
قلبي واجاب عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه وتجحده جهل ظاهر اقول فيه
بحث لان ترك الاقرار كالاقرار لساني كما ان الجهل كالعلم جناني فكيف يستقيم جعل
ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند
واما بتعميمه لجهل المعاند وجعل تسميته فعله جهلا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فانه
تركهم الاقرار واظهارهم الانكار بسبب عن جهلهم بوخامة عاقبة ترك العمل بموجب

علم تقيده البراهين القطعية فنذبر قد ديانته اى اعتقاد الكافر في حكم لا يقبل
التبديل كعبادة الاوثان مثلا باطلة حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه وفيما
اى ديانته في حكم يقبله اى التبديل دافعة للتعرض له لقوله عليه الصلوة والسلام
اتركوهم وما يدينون و دافعة للخطاب اى دليل الشرع في حكم الدنيا لا تخفيفا
لهم بل استدراجا ومكرا او زيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لا يتناولهم فيها
كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس فيثبت بناء على ما ذكر من
دفع الخطاب تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز بيعها ونحوها اى المذكورات
كهبة الخمر والوصية والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير وصح لهم
نكاح المحارم فيما بينهم انهم تدينوا به اى اعتقدوا جواز النكاح فيثبت الاحصان
حتى انه وطئ في ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط الاحصان
القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون الوطئ زنا فيحد قاذفه ويجب النفقة بذلك
النكاح ايضا لصحة بذلك المعنى ولا يفسخ ذلك النكاح ما دام الزوجان كافرين
الا ان ترافعتا الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا ان رافعه احدهما فقط اعلم
ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة
او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للتعرض بل المراد بالديانة الدافعة هو
المعتقد الشايع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان
نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم
في شريعة ادم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للارث في دينه فلا يثبت
سببا له في اعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على
شرع واما الربا فقد نهوا عنه جواب اشكال يرد على قولهم ان ديانتهم معتبرة
في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربا ايضا فاجاب
بوجهين الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق في ديانتهم ايضا قال تعالى
واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واستحلالهم الربا كاستحلالهم الزنا مع كونه محظورا

محظورا في الاديان كلها واشار الى الثاني بقوله او استثنى عن العهد يعني ان
الربا مستثنى عن عهودهم قال عليه الصلوة والسلام الا من اربى فليس بيننا وبينهم عهد
فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه وبين الثاني بقوله واما جهل لا يصلح
عذرا لكنه اى هذا الجهل دون الاول في انه اى الاول اشد الاول لجهل في الهوى
اى كالفلاسفة والمعتزلة بصفات الله تعالى اى بصحة اطلاقها عليه تعالى او بزيادتها
على الذات والخلاف في زيادة الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى كالعلم بمعنى الحاصل
بالمصدر وهو الذي يقال له بالفارسية دانش وهو الاثر الحاصل في الفاعل
من اتصافه بالمصدر كهيئة المتحركية المحسوسة واما العلم بالمعنى المصدري الذي
يقال له بالفارسية دانستن فثبوته متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام
واحكام الاخرة اى الجهل في الهوى بالاحكام المتعلقة بالاخرة كجهل المعتزلة بعذاب
القبر على ما هو المشهور منهم لكن الزاهدي صرح بالاتفاق فيه وبالرؤية والشفاعة
لاهل الكباير وعفو ما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار فان جميع ذلك
مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع استيفائه الكلام
ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما نشأ من التاويل للادلة كان دون جهل الكافر
ولما اظهر الاسلام لزمنا المناظرة معه والالزام فلا يترك على ديانته فيلزمه
جميع احكام الشرع والمثال الثالث كجهل الباغي وهو الخارج عن طاعة الامام بتاويل
فاسد وشبهة طارية فيضمن الباغي باتلاف نفس العادل او ماله لبقاء ولاية
الالزام عليه لاسلامه الا ان يكون له اى للباغي منعة اى شوكة وتظاهر فيسقط
الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتاويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف
منهما لكن يفتى بردما كان في يده لانه لا يملكه قالوا المراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان
فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة
قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط
حقوقه ويجب علينا محاربتهم لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله

فی زیادة الصفات
القائمة بذاته تعالی

احکام الباغی

ولان البغي معصية ونهي المنكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب
اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لا منه انما يجب بطريق الدفع والعبارة لا تخلو عن اشارة
اليه فتامل ويجب علينا ايضا قتل اسيرهم اي من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من
وكذا حال قوله وجرحيهم وانما وجب هذا دفعا لشرهم بلا سقوط الارث عن الطرفين
ان العادل اذا قتل الباغي المورث له لا يحرم العادل عن ارثه لان الاسلام جامع
والقتل حق وكذا العكس لكن لو ادعى الباغي الحقية بانه قال كنت على الحق وانا
الآن على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق ولو فرعمه حتى لو لم يقل ذلك
يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لا ارثه بحال لان اعتقاده وتاويله ليس حجة على
العادل ولا ضمان لماله المتلف عطف على لا سقوط فان الدار لما كانت متحدة
حقيقة لا حكما اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الاخر على الباطل ثبت العصمة
من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفت
من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك
ووجب الضمان فلما اختلف من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد المال
بالمتلف لانه اذا انكسرت شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة في ايدينا نظرا
الى اتحاد الدار حقيقة والثالث الجهل المخالف في اجتهاده الكتاب الغير القطعي الدلالة
والا فيكفر كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطي على قول سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة
حديث عسيلة المشهور او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه
حتى لو قضى القاضي في امثال هذه المسائل لا ينفذ وبين الثالث بقوله واما جهل يصلح
شبهة دارئة للحدود والكفارات كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف
للكتاب والسنة المشهورة والاجماع او في موضع الشبهة الاول كجهل من اقتص
بعد عفو شريكه اي اذا عفا احد الوليين ثم اقتص الاخر على ظن ان القصاص لكل واحد
على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص

القصاص فصار شبهة في درء القصاص على قاتل القاتل والثاني كجهل من زنى
بجارية امرأته او والده بظن الحل فلا حد عليه فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة
في درء الحد حتى تندرئ بها ولا يثبت النسب والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطي
بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة
في الفعل وهو توهم ما ليس دليل الحل دليله ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه
والثاني يسمى شبهة الدليل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول
لمانع اتصل به كوطي جارية ابنه ومعتدة الكنايات فانه لا يجب عليه الحد وان
قال علمت انها علي حرام لان الشبهة فيه نشأت من الدليل وهذا النوع لا يتوقف
تحققه على ظن الجاني لان المؤثر في الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالظن وعدمه
ولذا لم يتعرض له ههنا وبين الرابع بقوله واما جهل يصلح عذرا كجهل مسلم في دار
الحرب لم يهاجر الينا فان جهله بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لو مكث ثمة مدة و
لم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب
خلافا لزفر لان الخطاب النازل خفي في حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما
جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه او مسلم في دارنا لكن لم يبلغه الخطاب
لعدم انتشاره في دارنا كما في قصة اهل قبا فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا
في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا
يقولون وكيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحول فانزل الله سبحانه
وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم الى بيت المقدس وكالجهل من الوكيل بانه
وكيل او الجهل من العبد بانه مأذون فانه لا يصير وكيلا ومأذونا بدون العلم حتى
لا ينفذ تصرفهما قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم
بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولي لان في الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا
يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت
حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لا تلزم في حق المكلف

الشبهة نوعان

قبل علمه فاولى انه لا يلزم حكم العقد على غيره وكجهلهما اي الوكيل والعبد المأذون بالعزل
من الموكل والحجر من المولى حتى ينفذ اي تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل
ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على انه يلزم تصرفه على الموكل
والعبد على انه يقضي دينه من كسبه ورقبته وكجهل المولى بجناية العبد فانه اذا جنى خطاء
يتخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف في العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها
يصير مختارا للفداء وان لم يعلم بها وتصرف فلا بل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة
ويصير جهله بها عذرا لخفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية وكجهل الشفيع بالبيع
اي بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم
خفي لان صاحب الدار يتفرد ببيعها ومنها السكر وهو غفلة بسرور بسببها
استيلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة تعطل العقل ولا تزيله ولذا لا تزيل اهلية الخطاب
وعده مكتسبا لكون الشرب الذي سببه اختياريا وهو حرام بالاجماع لكنه اما
بطريق مباح كالسكر بالدواء وبما يتخذ من الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطرا
او ملجأ فيمنع كالاغماء اي كما يمنع الاغماء صحة التصرفات من الطلاق والعتاق
والبيع والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من اقسام المرض
كالصداع فلا يكون المبتلى به مخاطبا او بطريق محظور وهو السكر من كل شراب
محرم كالخمر والباذق والمنصف فلا ينافي هذا النوع من السكر الخطاب بالاجماع
لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا
ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن القرب من الصلوة حال السكر
بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به في تلك الحالة ضرورة ولانه الخطاب بانه كان
متوجها حال السكر فظاهر وكذا ان كان حال الصحو لانه يصير في التقدير
كانه قال للصاحي اذا سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر منافيا للخطاب
لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت
انه لا ينافي الخطاب فلا يبطل الاهلية لان خطاب الشارع بناء عليها فيلزمه

احكام سكر

كما جاز

فيلزمه الاحكام كلها من الصلوة والصوم ونحوهما ويصح تصرفاته كلها قولا وفعلا
عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير والصغيرة
ونحوها ويصح اسلامه كالمكره لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام
فانه يعلو ولا يعلى لا ردته فلا تبين امرأته استحسانا لعدم الركن فهو تبدل
الاعتقاد وكما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه
عكسه لا يرتد وحد ان اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقود والقذف او باشر
سبب الحد مطلقا بان زنى او قذف حال السكر اما الاول فلانه لا يسقط
بصحة الرجوع فكيف بدليله وهو السكر واما الثاني فلان السكران اذا باشر سببا
هو معصية لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن اقامة الحد تؤخر الى الصحو ليحصل
الانزجار لا ان اقر بما يحتمله اي الرجوع كاقراره بمباشرة اسباب الحدود
الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقة فانه اذا اقر بشيء منها
لم يحد لان السكران لا يكاد يثبت على شيء فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله
من الاقارير وحده اي حد السكر يعني الحالة المميزة بين السكر والصحو اختلاط
الكلام هذا متفق عليه في غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه
الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص وزاد الامام ابو حنيفة لايجاب الحد عدم
الفرق بين الارض والسماء يعني اعتبر في حق وجوب حد السكر بمعنى زوال العقل
بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففي السكر نقصان
وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد ومنها الهزل فسره الشيخ
ابو منصور بما لا يراد به معنى لا حقيقي ولا مجازي بل يراد اهماله عن افادة الغرض
وفخر الاسلام بان يراد باللفظ ما لم يوضع له ويريد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي
بقسميه فيتناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه في اوائل الكتاب وهو ضد الجد
وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي او المجازي ويرادفه التلجئة وقيل هو اعم منها
والاول اصح وشرطه التصريح به اي شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا

احكام الهزل

قبل العقد انهما هازلان في العقد فلا يثبت بدلالة الحال لا ذكره في العقد لانه لو
ذكر فيه لما حصل مقصودهما لان غرضهما ان البيع هازل الا انه يعتقده الناس بيعًا
وهو ليس ببيع في الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه وهو لا ينافي
الاهليتين اي اهلية الوجوب واهلية الاداء ولا اختيار المباشرة والرضا بها
بل اختيار الحكم والرضا به يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه
لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضى
في الفرق بين الاختيار والرضاء
هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا
قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه سبحانه ان الله لا يرضى
لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب النظر في التصرفات كيف تنقسم
بحسب الاختيار والرضى فالتصرفات اما اعتقادات او اخبارات او انشاءات لان التصرف
ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع
فاخبارات والا فعقائد والانشاءات اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول اما ان يتواضع
المتعاقدان على ان اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير
الثلثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها
او على انه لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وح اما ان يدعي احدهما
الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والاخر عدم حضور
شيء فشرع في بيان الاقسام الثلثة وما يتعلق بها فقال فالهزل بالردة كفر
بعين الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد
بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار انا كنا نخوض ونلعب الاية فلا يرد ان الارتداد انما
يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضى بالحكم والاسلام هازلا صحيح
يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد ترجيحا لجانب الايمان كالقضاء باحد
الركنين فانه يعلو ولا يعلى كما في الاكراه لان الاصل في الايمان هو التصديق والاقرار
واما الاخبارات فالهزل يبطلها مطلقا اي سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع

كالبيع والنكاح او لا كالطلاق والعتاق واخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا
على ان يقر له بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا
اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر وصدقه والهزل يدل
على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة
انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا
واما الانشاءات فان احتمل العقد الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فاما ان تواضعا
اي المتعاقدان في اصل العقد بان يقولا قبل البيع نتكلم بلفظ البيع عند الناس
ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض بان قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت
البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما
على الاعراض وان اتفقا على بناء العقد عليه اي الهزل والمواضعة صار كخيار الشرط
لهما اي المتعاقدين مؤبدا لوجود الرضى بالمباشرة لا الحكم وهو الملك كما في الخيار
فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض كما يملك في سائر البيوع
الفاسدة لعدم اختيار الحكم فان نقضه اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة
احدهما اي احد المتعاقدين انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكن الصحة
تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما لا تبطل خيار
الاخر وقدر الامام مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد
بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض ولذا قال وان اجازاه
في الثلثة جاز لا ان اجاز اي احدهما وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء اي لم يقع
في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا في الاعراض
والبناء صح العقد عنده اي عند الامام عملا بالعقد الشرعي الذي الاصل فيه الصحة واللزوم
حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى
من اعتبار المواضعة التي لم تتصل بالعقد لا عندهما لان العادة جارية بان مبنيا
على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بالتواضع صون المال

غير المتغلب ولان الاصل في العقد وان كان الصحة واللزوم لكن المواضعة سابقة
والسبق من اسباب الترجيح واجيب عن هذا بان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم
اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا مغير ههنا لان احدهما يدعي عدم
المضي في العقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم بلا معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة
واما ان يتواضعا في قدر البدل بان يتواضعا مثلا على البيع بالفي درهم على ان يكون
الثمن الف درهم حقيقة او يتواضعا في جنسه بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة
دينار على ان يكون الثمن مائة درهم فالعبرة بظاهر العقد عنده في صور الوجهين
الاول الهزل في القدر والثاني الهزل في الجنس وصورهما ما اذا اتفقا على البناء
على الهزل او الاعراض عنه او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء
وانما اعتبر بظاهر العقد في صورة الاتفاق على البناء ههنا ولم يعتبر فيما سبق
بل حكم بفساد العقد ثمة لان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا
لثبوت البيع بالاخر فيقتضي ان يفسد العقد وقد جدا في اصله وهو يقتضي ان
لا يفسد والترجيح بالاصل اولى من الترجيح بالوصف وعندهما العبرة بظاهر العقد
في صور الوجه الثاني و بالمواضعة في صور الوجه الاول الا عند اعراضهما اي ينعقد
البيع في الوجه الثاني بمائة دينار على كل حال وفي الاول بمائة درهم الا ان يتفقا على
الاعراض وذلك لان اعتبار الهزل في الاول لا يوجب بطلان العقد لامكان العمل بالجد
اعتبار المواضعة بتصحيح العقد بما بقي من المسمى وهو الالف فوجب العمل بهما غاية الامر
ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب
من جهة العباد لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن العمل بهما
لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم لم تذكر فيه وهو مبطل
للعقد فافترقا وان لم يحتمل العقد الفسخ عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه
لا يجوز فيه النقض والاقالة وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال او لا بان يثبت بدون
شروط ذكرا اولا والاول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فبين الاقسام بقوله

بقوله فمنه ما لا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر
صورة الطلاق والعتاق ان يقع التواضع بين الزوج والمرأة وبين المولى والعبد
بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا العفو
عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته او عبده بان يعلق طلاقها
او عتقه بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا في النذر فكله صحيح والهزل باطل
لقوله عليه الصلوة والسلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام
النذر يمين وكفارته كفارة اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل
واحد منهما اسقاط يبنى على السراية واللزوم ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب
لان الهازل راض به وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخي
والرد في حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعترض بالطلاق المضاف
مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف
ليس بعلة بل سبب مفض في الحال الا انه مستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار
ومنه اي مما لا يحتمل الفسخ ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فالهزل اما في الاصل بان
يتواضعا على ان ينكحا ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم اي فيجب مهر المثل لتحقق السبب لو
او في قدر البدل بان يتواضعا على ان يذكرا في العقد الفين ويكون المهر الفا فان
اتفقا على الاعراض عن الهزل والبناء على الظاهر فالمهر الفان وان اتفقا على
البناء على الهزل فالالف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة فيحتاج
الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا
بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لركنيته فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن
بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود
ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء
من الاعراض والبناء او اختلفا في الاعراض والبناء فقيل المهر الف وهو رواية

الحديث في الهزل

محمد عن ابي حنيفة بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فترجح صحة العقد بالثمن وقيل
المهر الفان وهو رواية ابي يوسف عنه قياسا على البيع او جنسه عطف على
قوله وفي قدر البدل اي الهزل اما ان يكون في جنس البدل ففي الاعراض اي صورة الاتفاق
على الاعراض يجب المسمى وفي صورة الاتفاق على البناء يجب مهر المثل
اجماعا لانه بمنزلة التزوج بلا مهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل
ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان
المتواضع عليه قد يسمى في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة
الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر
وفي صورة الاتفاق على عدم الحضور وفي صورة الاختلاف في الاعراض والبناء
روى محمد عن ابي حنيفة مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر
مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وروى ابو يوسف
عنه المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما
في ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت
المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل ومنه اي مما يحتمل
الفسخ ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كالخلع ونحوه نحو الطلاق
على مال والعتق عليه والصلح عن دم العمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس
كما اذا خالع بطريق الهزل بان يقول الزوجان نتخالع ولم يكن بيننا خلع او خالع
على الفين مع المواضعة على ان المال الف او خالع على مائة دينار على ان المال الف
درهم وكذا في الطلاق على مال والعتق عليه ونحوهما ففي صورة الاتفاق على الاعراض
او الاتفاق على عدم الحضور وصورة الاختلاف في الاعراض والبناء يلزم الطلاق
والمال اجماعا اما عنده فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة
خيار الشرط والخيار باطل عندهما لانه قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار
كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم

درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال
وعنده ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد
حتى مضت المدة فالطلاق واقع والمال لازم وكذا في صورة الاتفاق على
البناء عندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قيل
الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت
بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط
فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا
المعنى لا تنافي كونه مقصود العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قيل المال
في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه اجيب بان تبعيته في النكاح ليست في حق
الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا
لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر ويتوقف وقوع الطلاق على
مشيتها اي ارادة المرأة الطلاق عنده لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان
الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع وهو اي الهزل يبطل الابراء
اي ابراء الغريم او الكفيل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط
ويبطل ايضا الشفعة اي تسليمها بطريق الهزل يبطلها قبل طلب المواثبة
بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة ويبطل ايضا تسليمها بالهزل بعده اي بعد طلب
المواثبة التسليم اي تسليم الشفعة ويكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل
بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا
بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم ومنها اي من العوارض
المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل
فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة والحركة وشرعا بمعنيين احدهما اعم وهو خفة تعتري
فرحا او غضبا فتحمل على عمل بغير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العته فيتناول
ارتكاب كل محظور والآخر اخص هو المصطلح ههنا وهو تخصيص العمل بما يخالفها

احكام السفه

من وجه لو خامة عاقبته وان كان شرعا ومحمودا باصله فانه البر والاحسان
وان آل الى السرف والطغيان وهو لا ينافي الاهلية اي اهلية الوجوب والاهلية الاداء
لكمال العقل والبدن الا ان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة
الله تعالى فيخاطب بالاداء في الدنيا ابتلاء ويجازى عليه في الاخرة ولا ينافي
السفه ايضا التصرفات لانه اذا بقي اهلا لتحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه
بقي اهلا لحقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاولى واتفق على منع مال من بلغ
سفيها لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء الاية الى الرشد عندهما لانه تعالى علق
ايتاء الاموال اليهم بايناس رشد وصلاح منهم حيث قال تعالى فان آنستم رشدا
اي ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في الفعل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم والى
سنة اي سن الرشد عنده اي عند الامام فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو
ان يبلغ من الجدية وهو خمس وعشرون سنة فان اقل مدة البلوغ اثنا عشرة سنة
واقل مدة الحمل نصف سنة فاقل ما يمكن ان يصير المرء فيه جدا ذلك وهو لا ينفك
عن الرشد الا نادرا باقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام
بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد
او لم يونس ثم اختلف اي بعد الاتفاق على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في
حجر من سفه بعد البلوغ وهو منع نفاذ التصرف القولي فمنعه مطلقا اي لم يجوز
الامام الحجر على السفيه سواء كان فيما يبطله الهزل او يحتمل الفسخ اولا لانه حر مخاطب
فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية
وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا ما فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب
ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد وتصح عباراته في الطلاق
والعتاق والنذر واليمين واقراره على نفسه باسباب العقوبات التي تندرئ
بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال وجوزاه اي الحجر فيما يقبل الفسخ
ويبطله الهزل كالبيع والاجارة والهبة حقا له لدينه وللمسلمين اما الاول فلان

فلان غاية ارتكاب الكبيرة كقتل العمد وعفوها عن المؤمن في الاخرة من الله تعالى وفي الدنيا
من المؤمن حسن وان اصر عليها واما الثاني فلئلا يضيع اموال الناس بسببه فان
السفيه باسرافه واتلافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لاستيجاب النفقة
في بيت المال للافلاس فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت المال عيالا والجواب
ان النظر له لدينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز لا واجب وانما يجوز لو لم يتضمن
ضررا فوقه من الحاقه بالصبي والمجنون بابطال عبارته اذ بالبيان بان فضل الانسان
احكام سفر
على ساير الحيوان ومنها السفر وهو لغة قطع المسافة وشرعا خروج عن عمران
الوطن بقصد سير ثلثة ايام ولياليها فما فوقها سيرا وسطا وهو لا ينافي الاهلية
والاحكام وهو ظاهر لكنه سبب التخفيف اقامة له مقام المشقة اذ جنسه لا يخلو
عن مشقة ما اقلها التحرك وامتداده مطلقا اي سواء حصل المشقة او لا بخلاف
المرض فان منه ما ينفعه الصوم كالتخمة ومنه ما لا يضره او لا يوجب ازدياده
كالبرص الابيض فلم يتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض اصحاب الحديث بل بالمرض
الذي يوجب المشقة فيؤثر في قصر ذوات الاربع اي يسقط السفر اداء شطر
لذوات الاربع من الصلوات حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر
وفجره سواء وعند الشافعي حكمه ثبوت الترخص للمسافر والاختيار له ان شاء
صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع كما في الافطار واذا فاتت لزمه الاربع
وقد مر تمامه في مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء احتراز عن القضاء فان
القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت اما اذا
لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما ان ما فات في السفر لا يقضي في الحضر
الا ركعتين فان السفر والحضر لا يغيران الفائتة لان ما ثبت في الذمة لا يتغير بحال
ويؤثر السفر ايضا في تأخير وجوب اداء الصوم الى ادراك عدة من ايام اخر
لا في اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضا لكنه اي السفر لكونه اختياريا مكسوبا للعبد
غير موجب لضرورة لازمة تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم

من غير ان يلحقه آفة لم يحل الفطر لمسافر صام اي اصبح صائما وهو مسافر و
لم يحل الفطر ايضا لمقيم صائم سافر في رمضان قيد للمسئلتين وذلك لانعدام
الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره
فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه وان سقط الكفارة لتمكن الشبهة في وجوبها
باقتران السبب المبيح بالفطر قبل التقرر في الذمة وهو السفر فانه مبيح في الجملة بخلاف
المريض اذا تكلف للصوم فتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا
اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها
فيؤثر في اباحة الافطار ولا تسقط الكفارة اذا افطر المقيم العازم على الصوم
في رمضان ثم سافر لانها قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران
شبهة بخلاف اذا مرض المقيم العازم على صوم رمضان فافطر حيث
لا تجب الكفارة لان المرض سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه واحكامه
اي السفر تثبت بالخروج استحسانا بالاثر وهو ما روي بطريق الشهرة عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم وعن اصحابه انهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم العمران
والقياس ان لا تثبت احكامه الا بعد مضي السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها
لكنه ترك بما روينا وفي الاقامة قبل الثلثة اي قبل ثلثة ايام ولياليها لا تشترط
موضعها اي موضع الاقامة يعني اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان في غير
موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة
قبل الثلثة دفع للسفر وبعدها رفع له والدفع اسهل من الرفع ومنها الخطاء احكام الخطاء
يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على ما ليس بعمد نحو ومن قتل مؤمنا خطأ
ورفع عن امتي الخطأ وهو المراد ههنا وفسروه بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما
اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمامه
قصد محله وجاز ان يؤاخذ به بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا
لوجود قصد ما فقلة ترك التثبت ولذا عد في المكتسبة وهو لا ينافيهما اي

اي الاهليتين لانه لا يخل بشيء من العقل وقوى البدن لكنه يصلح عذرا في سقوط
حق الله تعالى اذا صدر الخطاء عن اجتهاد فلا يأثم المخطئ بعد بذل الوسع
كما في القبلة والفتوى ويصلح ايضا شبهة في باب العقوبة من حد وقود
حتى لو زفت غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا يأثم اثم الزنا
ولا يحد ولو رمى الى انسان ظنه صيدا فقتله لا يقتص لانه عقوبة كاملة
فلا تجب على المعذور ولا يأثم اثم القتل العمد وان اثم اثم ترك التثبت وانه
لم ينفك الخطاء عن نوع تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز
عنه بالاحتياط فيصلح سببا يوجب الجزاء القاصر اعني الكفارة فهو باعتبار اصل
الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر
ولا يصلح عذرا في سقوط حقوق العباد حتى يلزم ضمان العدوان فانه لو
اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة ظانا انه صيد او اكل مال انسان
ظانا انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل المحل لا جزاء فعل فانه مرفوع بالحديث
فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لا ينافي عصمة المحل ولذا لو اتلف جماعة
مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل المحل لا جزاء افعال كما ان
جزاء صيد الحرم بدل المحل ووجب الدية من حيث انها بدل المحل ولذا تتعدد
بتعدده لا بتعدد الفاعل لكن على وجه التخفيف حيث وجبت على العاقلة
في ثلث سنين من حيث ان الخطاء عذر فيما هو صلة لم تقابل مالا ومبنى الصلة
على التخفيف ووجب الكفارة من حيث انها تشبه جزاء الفعل اذ لا ينفك
عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر الدائر بين العبادة
والعقوبة وصح طلاقه اي طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال
انت طالق لا عند الشافعي لعدم القصد كالنائم والمغمى عليه والاعتبار بالكلام
انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ عن عقل مقام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة
لانه خفي لا يوقف عليه بلا حرج ولم يقم مقام القصد في النائم والمغمى عليه ولا مقام

الرضى فيما ينبني عليه من البيع والاجارة ونحوهما لان السبب الظاهر انما يقوم مقام
الشيء عند خفائه وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا
وجود الرضى وعدمه فيما ذكر لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر
من البشاشة في الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد في النائم وعدم الرضى في المكره
مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما
وينبغي ان ينعقد بيعه بلا نفاذ اذا صدقه خصمه يعني اذا جرى البيع على لسانه
خطأ بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت هذا العين منك بكذا وقال الآخر
قبلت مصدقا اياه في خطائه ينبغي ان ينعقد بيعه لعدم الرواية فيه عن اصحابنا
ولكن مقتضى الاصل ان ينعقد فاسدا كبيع المكره لوجود اصل الاختيار نظرا
الى ان الكلام اختياري ويفسد لفوات الرضى ومنها الاكراه وهو حمل الغير
على ما يكرهه بالوعيد وهو نوعان الاول ما يعدم الرضى وهو نهاية الاختيار
بحيث يفضي اثره الى الظاهر كما مر وظاهر ان الاكراه يعدمه ويفسد الاختيار
وهو القصد الى احد طرفي الممكن بترجيحه على الآخر والاكراه لا يعدمه لان الفعل يصدر عنه
باختياره كما سيجيء لكنه قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختيار آخر بان يكون
الاكراه باتلاف النفس او اتلاف العضو فان حرمة العضو كحرمة النفس وهذا النوع
من الاكراه هو الملجئ اي الموجب لالجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا
من فوات النفس او العضو والثاني ما يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار
بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده بان يكون الاكراه بحبسه او قيده او ضربه او
نحوها مما يوجب غما يعدم الرضى وهذا يختلف باختلاف الناس فان الاراذل
ربما لا يغتمون بالضرب والحبس فان الضرب اليسير لا يكون اكراها في حقهم بل الضرب المبرح
وكذا الحبس الا ان يكون مديدا يتضجر منه والاشراف يغتمون بكلام فيه خشونة فمثل هذا
يكون اكراها لهم قال في المنار اولا يعدم الرضاء وهو ان يهتم بحبس ابيه او ابنه او قوله
عدده فسماه الاكراه ثم القول بوجود الرضا وفيه مشكل فانه من يقول بانه اكراه يقول

اقسام الاكراه

اختلاف الاكراه باختلاف الناس

وعدم اختيار

يقول بانتفاء الرضاء ثم وهو اي الاكراه مطلقا اي سواء عدم الرضاء وافسد الاختيار
اولا لا ينافيهما اي اهلية المكره لنفس الوجوب ووجوب الاداء لبقاء الذمة والعقل
والبلوغ والاكراه لا ينافي الخطاب ايضا اي لا يوجب رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى
في حالة الاكراه كما في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب وذلك لان ما اكره عليه
اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى يوجر على المكره عليه
مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم اخرى كما اذا كان
حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم
في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والاكراه لا
ينافي الاختيار ايضا لما سبق من الوجهين ولانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو
اهون عند الحامل واوفق له او ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك
مما اكره به وان افسده اي الاكراه الاختيار في بعض صور الاكراه وهو رد على صاحب
المحصول حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف
فاذا عارضه اي الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يرجح اي الصحيح
على الفاسد لان الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح ان امكن ترجيحه بان يصح نسبة
الحكم الى الصحيح كالاكراه على اتلاف مال الغير كما سياتي والا اي وان لم يمكن بان
لا يصح تلك النسبة كالاكراه على الاقرار وساير الاقوال كما سياتي ايضا بقي
الحكم منسوبا الى الاختيار الفاسد فالتصرفات الصادرة من المكره كلها منقسمة
الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى الحامل وما لا يمكن فشرع في بيان التصرفات بحسب
هذين القسمين فقال ففي الاقوال لا يصلح المتكلم ان يكون آلة لغيره المراد بقولنا
يصلح آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه
بوعيد تلف صار كانه فعله بنفسه وبقولنا لا يصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرة
ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره يبقى مقصورا عليه ففي الاقوال لا يصلح المتكلم
آلة لغيره اذ لا يصح ان يتكلم المرء بلسان غيره حسا على وجه لا يبقى للسان

المتكلم اختيار اصلا فاقتصرت الاقوال باحكامها بالضرورة عليه اي على المتكلم
فان كان اي القول مما لا ينفسخ اي لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل
ذلك القول والمراد حكمه به اي بالاكراه كالطلاق ونحوه من الامور العشرة
التي يجمعها قول القائل طلاق وعتاق ونكاح ورجعة وعفو قصاص واليمين كذا النذر
ظهار وايلاء وفيء فهذه تصح مع الاكراه عدتها عشر فان هذه التصرفات
لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على الاختيار دون الرضا حتى لو طلق او اعتق او تزوج بالاكراه
صح لانها لا تبطل بالهزل وخيار الشرط مع انهما يعدمان الاختيار بالحكم فلان لا يبطل
مما لا يعدم الاختيار وهو الاكراه اولى فاذا اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس
على قبول مال الطلاق اي على ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على الف درهم مثلا
فقبلت ذلك منه وهي مدخولة تطلق لوجود الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة
بدونه اي بدون لزوم المال عليها لانه موقوف على الرضا ولم يوجد كما في خلع الصغيرة
حيث يقع بلا مال واذا اكره الرجل على تطليق امرأته على مال يلزمان اي الطلاق
والمال اما الاول فلان الاكراه لا يمنعه واما الثاني فلانها التزمته طائعة بازاء ما سلم
لها من البينونة والا اي وان لم يكن مما ينفسخ ولا يتوقف على الرضا بل يكون مما ينفسخ
ويتوقف عليه فسد اي ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره عن اهله في محله
واما الفساد فلعدم الرضا كالبيع ونحوه اي الاجارة وامثالها ولا تصح بالاكراه
الملجئ او غيره الاقارير كلها اي من الماليات وغيرها لقيام الدليل على عدم المخبر به
وهو الوعيد والافعال بحسب الاكراه عليها قسمان بعضها كالاقوال في عدم احتمال
كون الفاعل آلة للحامل فيقتصر على الفاعل ولا يتعدى الى الحامل كالاكل فان الاكل
بفم الغير لا يتصور حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامه المتعلقة به من حيث هو اكل كما اذا
اكره الصائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق
من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في ان
الضمان على ايهما وكذا الزنا فان الوطء بآلة الغير لا يتصور فلو اكرهه عليه كان

كان العقر على الزاني لكن لو تلفت الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور وبعضها
لا اي ليس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل آلة للحامل وهو قسمان لانه اما ان يلزم من
جعله آلة تبديل محل الجناية اولا فان لزم من آليته تبديل محل الجناية اقتصر
الحكم على الفاعل ايضا اي كما في الاقوال ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل
الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم
مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم
بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل وبرضاه على خلاف
رضاء الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها
وله مثالان لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزم
فالاول كالاكراه لمحرم محرما على قتل صيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما
اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل يلزم الجناية على
احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه والثاني وهو
ان يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو الاكراه على البيع
والتسليم اي تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل
الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل
يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا
اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع
ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك والا اي وان لم يلزم
من آليته تبديل محل الجناية نسب الحكم الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل اليه
كما ذهب اليه بعض المشايخ كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للحامل ان ياخذ
الفاعل ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه فاذا نسب الى الحامل ابتداء فموجب
الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة عليه اي الحامل فقط
اي بلا مشاركة الفاعل للحامل في ذلك الموجب فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا

فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص على
الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوسل به الى بقائه
بمقتضى الطبع فيصير بمنزلة آلة الاختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل
الى الحامل الا الاثم فانه وان كان موجب الجناية الا انه ليس على الحامل فقط
بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل لا يصلح آلة للحامل في حق الاثم اذ
لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره ولانه قصد القلب ولا يتصور
القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة لزم تبدل محل
الجناية لانه حينئذ يكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل به فينتفي الاكراه واذا
لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة
واما الفاعل فلاطاعة المخلوق في معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله
والحرمات انواع لما فرغ من بيان حكم الافعال المكره عليها في انها بمن تتعلق
تفصيل احكام المحرمات عند الاكراه
والى من تنسب شرع في بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام
عليها عند الاختيار في انها تكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمات اما ان
تحتمل السقوط او لا والثاني اما ان يحتمل الرخصة او لا فهي بهذا الاعتبار ثلثة انواع
نوع لا يحتمل السقوط والرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والنوع
الثالث اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد وحقوق الله اما ان تحتمل السقوط او لا
فشرع في بيان هذه الاقسام فقال والحرمات انواع ثلثة الاول حرمة لا تسقط
ولا تدخلها رخصة كالقتل فانه لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له
الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول في ذلك
سواء فاذا استويا لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه والجرح فانه لو اكره
بالقتل او القطع على قطع طرف الغير اثم لو قطع لان الطرف المؤمن في الحرمة كنفسه
والزنا فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لان فيه فساد الفراش
ان كانت المرأة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا

ايضا واما زنا المرأة فيحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا رخص لها
في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل
لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم والحد عنها والثاني حرمة تسقط
كالخمر والخنزير والميتة فالملجئ من الاكراه بان كان بالقتل او القطع مبيحها لانه قد استثنى
من تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا تثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصلية
ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص
الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو
فلو امتنع المكره من اكل الميتة ونحوها حتى قتل اثم ان علم اي ان كان عالما بسقوط الحرمة
والا اي وان لم يعلم سقوطها فيرجى ان لا يكون آثما كما صرح به في المبسوط واما الاكراه
الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر
باكراه غير ملجئ لا يحد والثالث حرمة لا تسقط لكنها تحتمل الرخصة اي لا يحل متعلقها
لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اي الحرمة اما في حقوق الله تعالى
اي متعلقة بها بمعنى كون تركها حراما التي لا تحتمله اي السقوط كالتكلم بالكفر اي
بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه اكراها ملجئا لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي
هو حق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة
واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان
الشارع رخص بشرط اطمئنان القلب بالايمان بقوله تعالى الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان او في حقوقه التي تحتمله اي السقوط في الجملة كالعبادات
فان الاكراه على ترك الصلوة مثلا اكراه على حرام يحتمل السقوط لان حرمة ترك
الصلوة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله
تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرها من العبادات فيرخص
في جميع ما ذكر من امثلة النوع الثالث بالملجئ من الاكراه وذلك لان في اجراء
كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد صورة لا معنى لانه يعتقد الوحدانية والنبوة

وما يتبعهما بالقلب هو الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان
الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا
حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فيرجح حق العبد لو استوى فائده
الحقان لحاجته وغنى الله سبحانه وكيف اذا ترجح حق العبد ههنا لانه يفوت صورة
ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلذا رخص الاقدام مع كونه حراما واما اذا صبر
حتى قتل فقد صار شهيدا لاعزازه دين الله تعالى واذا تكلم فقد رخص له ادنى
صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه تعالى كافساد الصوم والصلوة وقتل صيد الحرم
او في الاحرام واما في حقوق العباد عطف على اما في حقوق الله تعالى كاتلاف
مال المسلم فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق العباد وبالمعنى المذكور لان عصمة المال حق
للعبد والحرمة متعلقة بتلك العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها
تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلافه اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال
لكونه مهانا مبتذلا وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه
فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا لبذله نفسه
لدفع الظلم لكنه لما لم يكن في معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها
من باب اعزاز الدين قيد والحكم بالاستثناء فقال لو كان شهيدا ان شاء الله
وحكمه اي حكم هذا القسم من الحرمة وهو حرمة متعلقة بحقوق العباد حكم ما في حقوقه تعالى
اي حكم حرمة متعلقة بحقوقه تعالى بنوعيها في انها لا تسقط ولكنها تحتمل الرخصة بالملجئ كما سبق انفا
الخاتمة في الاجتهاد لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستنبط عنها في بيان الاجتهاد
الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام بباب الاجتهاد
وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ المجهود اي بذل تمام الطاقة
بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه في استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن دليله
اللام في الحكم للاستغراق اي كل حكم حكم عن دليل دليل فيخرج بذل المقلد وسعه في معرفة
حكم غير شرعي او شرعي غير فرعي وهذا التعريف على قول من لا يرى تجزي الاجتهاد كما

كما هو الصواب على ما سيجئ ان شاء الله تعالى وانما لم اقل استفراغ الفقيه المجهود كما
قال القوم لان فيه دورا لان الفقه مرادف للاجتهاد فاخذ الفقيه في تعريف الاجتهاد
كاخذ المجتهد في تعريف الاجتهاد واخذ الفقيه في تعريف الفقه وشرطه مطلقة وهو
المستقل بالمذهب كابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد رضوان الله عليهم اجمعين
وانما قيد بالمطلق لان في المقيد يكفي الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على
حسبها ان يحوي علم الكتاب اي القران المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمعانيه
لغة اي افرادا وتركيبا فيفتقر الى ما يعلم في اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان سليقة
او تعليما وبمعانيه شرعا سواء كانت مفهومات الالفاظ او مناطات الاحكام
واقسامه من انه خاص او عام او مجمل او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها وضابطه
ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع وان يحوي علم السنة المتعلقة
في تعريف السنة والسند بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمتنها اي لفظها الدال على المعنى لغة وشرعية واقسامها
من الخاص والعام وغير ذلك كما ذكرنا وسندها اي طريق وصولها الينا من التواتر او غيره
وهذا يتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف وغيرها وطريقه
في زماننا الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة
اليوم وان يحوي علم موارد الاجماع لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام
في المجتهد في موارد الاجماع لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة
الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة
الفروع فهي طريق له في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك ويمكن
الان سلوك طريقهم وان يحوي علم وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها
والمقبول منها والمردود منها وحكمه اي اثر الاجتهاد الثابت به غلبة الظن بالحكم
على احتمال الخطأ في ذلك الحكم فلا يجري في القطعيات اصولا وفروعا فاذا كان فيه
احتمال الخطأ فالمجتهد يخطئ تارة ويصيب اخرى خلافا للمعتزلة فانهم يقولون
ان كل مجتهد مصيب بناء متعلق بقوله خلافا على ان الحكم عند الله تعالى واحد عندنا

ومتعدد وعندهم فان المجتهدين اذا اجتهدوا في حادثة واحدة فالحكم عند الله
على رأينا واحد منها وعلى رأيهم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد لهم اولا انه لو لم يتعدد
لكلف بغير المقدور يعني ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولولا تعدده لزم التكليف
بما ليس في وسعهم ولهم ثانيا ان الاجتهاد في الحكم كالاجتهاد في امر
القبلة يعني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة عند اشتباهها
والحق فيه اي في امر القبلة متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان
الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات
بالنسبة الى المصلي الى جهات مختلفة قبلة لما تأدى فرضه ان اخطأ واللازم باطل
لعدم الامر بالاعادة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين
كالوجود والعدم وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان
واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان
يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو وكما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين
الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من
التزم تقليده غير واجب على اخر وعلى مقلديه قلنا في الجواب عن الاول التكليف
بالاجتهاد لا باصابة الحق يعني لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد
ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرايطه بقدر الوسع
سواء ادى الى ما هو حق عند الله او اخطأ والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه
فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق
اجيب بانه يكفي في المأمور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان
كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ
الجهد في الطلب فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه فاندفع
ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطأ
واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع والجواب

مبحث القبلة

والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف ولو تعدد لما فسدت
صلوة مخالف الامام عالما حاله اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة المخالف
لاصابتهما جميعا في جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد صلاته يدل على حقية
مذهبنا واما عدم اعادة المخطئ للكعبة صلاته فليس لاصابته الحق عند الله تعالى
بل لكونها اي الكعبة غير مقصودة بالذات حتى لو سجد لها يكفر ولذا جرى فيه الابدال
بالانتقال من عينها الى جهتها ثم منها الى جهة التحري والى اي جهة كانت للراكب
في النوافل وانما المقصود الجهة التي رضيها الله تعالى وعنده حصول المقصود لا باس
بانتفاء الوسيلة ولنا ان الحق لو تعدد لزم الفساد اذا تغير الاجتهاد
لان الاجتهاد الاول ان بقي حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم
النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد او صار المقلد مجتهدا او خالف الحكم الذي اعتقده
تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقي حقا لزم اجتماع المتنافيين والا لزم
النسخ بالاجتهاد وهو اي الخلاف بيننا وبينهم انما هو في الشرعيات لا العقليات
كمباحث تتعلق بالذات والصفات والافعال في الالهيات والنبوات فان المليين
اجمعوا على وحدة المصيب في العقليات الا عند بعضهم اي بعض المعتزلة وهو ابو الحسن
العنبري والجاحظ فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام وهو باطل لان
المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم
وقدمها وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك ثم المجتهد المخطئ في اجتهاده
مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل لبذله تمام الوسع فيه وان كان مخطئا انتهاء
اي بالنظر الى الحكم لترتب الحسنة على الاجتهاد والخطأ حينئذ قال عليه الصلوة والسلام
لعمرو بن العاص احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة
والحسنة لا تترتب على الخطأ من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة للمشقة
الاجتهادية لا للاصابة في الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكن شرعيا فالاخذ به
ان لم يؤد الى العقاب كما قيل وقد دل عليه آية بدر فلا اقل من ان يؤدي الى الثواب وقيل لا

اى ليس بمصيب ابتداء بل مخطئ ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله
لاطلاق الخطأ فى الحديث يعنى ان الخطأ المذكور فى الحديث السابق مطلق والمطلق
ينصرف الى الكامل والخطأ الكامل هو الخطأ ابتداء وانتهاء قلنا لو سلم الاعتداد
به فى الاصول يعنى لانم اولا ان اقتضاء المطلق الكمال يعتد به فى مسائل الاصول
فانه امر خطابى لا عبرة به فى مقام الاستدلال ولو سلم ذلك فقد تخلف ههنا
مقتضاه الذى هو الكمال لمانع ترتب الحسنة فان الحديث لما دل على ترتب الحسنة
على الاجتهاد ولو خطأ امتنع حمل الخطأ على الكمال اذ لا ثواب على الخطأ من كل وجه
ولا يعاقب المجتهد عليه اى على الخطأ ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا
ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان
يكون طريق الصواب والدليل الموصل اليه بينا فاخطأ المجتهد بتقصير منه وترك
مبالغة فى الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض فى
مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين فى زعم الطاعن وهو
اى الاجتهاد لا يتجزى اعلم انهم اختلفوا فى ان الاجتهاد لمن حصل له مناط فى مسئلة
فقط هل يجوز ام لا فقيل يجوز وقيل لا للمجوز اولا لو لزم العلم بجميع المأخذ لزم العلم
بالاحكام كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد كمالك فى بعض الاحكام لا ادرى
وثانيا ان امارات غير تلك المسئلة كالعدم فى حقها والجواب عن الاول لانسلم
انه لازمه لجواز ان يعرض ما يمنع من الترتب كتعارض الادلة وعدم المجال للقدر الواجب
من الفكر لتشوشه او استدعائه زمانا وعن الثانى لانم ذلك لجواز تعلقها بما لم يعلمه
تعلقا لا يظن بالحكم الا بعلمه فغير المحيط بالبعض يقوى احتمال الموانع فلا يحصل له الظن
بالحكم وغير المحيط بالكل يضعف وينعدم فيحصل وللنافى ان كلا مما لا يعلمه يحتمل كونه متعلقا
فلا يحصل ظن بعدم المانع والجواب ان المفروض حصول جميع ما يتعلق به فى ظنه نفيا
واثباتا اما باخذه عن المجتهد او جمع اماراتها التى قررها الائمة وضموا كلا الى جنسه
فيحصل ظن بعدم المانع وللتردد فيهما توقف ابن الحاجب وترك اكثر المصنفين هذه

هذه المسئلة لكن كونه غير متجز هو الصواب وهو المروى عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى
لما مر فى حد الفقه ان الفقيه هو الذى له ملكة الاستنباط فى الكل وان المقلد يجوز
ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل واقول التحقيق ان الاجتهاد الذى هو
الفقاهة كالبلاغة وساير العلوم التى عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر
على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه من شكر او شكاية او مدح او ذم على مقتضى
الحال لا يكون بليغا ويجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون
له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك
الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعى فرعى
عن دليله ولا ينافى ذلك صدور لا ادرى من المجتهد لما سبق . قد رفع
خيام الاختتام . بعون الله الملك العلام . عن نفايس عرايس الكلام .
التى رصعتها ماشطة العقل ببنان الافهام . وكستها حلل البيان والاعلام .
ايدى العبارات والسن الاقلام . ليلة الجمعة من رمضان
سنة خمسين وثمانمائة
الحمد لله على الاتمام .